Invito
alla lettura
di Saverio
Vertone

Augusto Del Noce

Fascismo e antifascismo

Errori della cultura

Leonardo

Si era riaccesa la polemica fascismo-antifascismo, nei primi anni '70. E Del Noce, del tutto controcorrente, andava elaborando dalle pagine dell'*Europa* una moderna interpretazione di quelle idee su cui poggia la nostra Repubblica, nata sulle ceneri del fascismo e all'insegna dell'«unità antifascista».

Da allora sono passati vent'anni, e, contro ogni aspettativa, quella polemica continua a condizionare il dibattito politico italiano e a fare da remora alle prospettive culturali su cui solo può trovare terreno la seconda Repubblica. Di qui l'attualità del pensiero di Augusto Del Noce.

Libero dagli schematismi della cultura militante, egli sottopone a rigorosa critica quei giudizi, «gli errori della cultura», che ancora oggi impediscono la comprensione del fascismo e della Resistenza e lo fa rinnovando quella tradizione etico-politica che fece grande la nostra storiografia. Attingendo al nostro patrimonio di idee da Platone a Rosmini, passando attraverso san Tommaso e Dante, fino a Croce, Gentile e Prezzolini, il filosofo torinese, mentre percorre l'alternativa al pensare ideologico, ci offre uno spaccato della storia morale e ideale di questo secolo, che a partire dall'esperienza vociana ha avuto una importanza fondamentale nella vita del nostro paese.

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere
riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati
o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo,
elettronico o meccanico, senza autorizzazione,
a condizione che se ne citi la fonte.

Augusto Del Noce

FASCISMO E ANTIFASCISMO

Errori della cultura

A cura di Bernardino Casadei

Invito alla lettura di Saverio Vertone

LEONARDO

© 1995 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
I edizione Leonardo febbraio 1995

ISBN 88-04-39419-6

Invito alla lettura

Rifletta sull'«unità antifascista» o svisceri il «pessimismo radicale», Augusto Del Noce non cessa di inseguire e di registrare un ammanco nella cultura contemporanea. Sembra a lui che nei nostri pensieri e persino nella nostra anima sia sparito qualcosa, un quantum di energia, sicché la vela della mente pende floscia senza che alcun soffio la gonfi. Sarebbe scomparso il punto di riferimento esterno, il più alto, lo zenith, e così l'intelletto si sarebbe ingolfato nella grande tautologia dell'immanenza. Né servirebbe all'intelletto e a noi l'attrazione verso il basso, quella che Landsberg chiama «estasi nera», e cioè il particolare «neosadismo» che ha dominato nelle avanguardie artistiche e che si è saldato con le avanguardie politiche generando l'instabilità culturale del mondo contemporaneo.

C'è chi definisce «libertina» questa rincorsa all'autonomia radicale, forse dimenticando che Gabriel Naudé e i libertini del Sei-Settecento avevano ricavato dal loro nichilismo un impulso ribaldo ma coraggioso a sfidare quello stesso Dio nel quale non credevano più: mentre i «neolibertini» di oggi si accontentano di molto meno, preferendo innalzare al rango di un grande ideale civile la semplice esaltazione dei comodi corporali, personali o di categoria. Da qualche decennio l'introspezione fa salire a galla solo rivendicazioni, diritti sempre nuovi e dunque sempre nuovi desideri. Ma i desideri producono solo oggetti: da fabbricare e da consumare. Nient'altro. L'anima contemporanea è prigioniera tra la domanda e l'of-

ferta dei beni che devono nasconderle il male innominabile della morte. Ed è lontano il tempo in cui John Stuart Mill poteva ancora concedersi il lusso di preferire «un Socrate insoddisfatto» ai mille «maiali soddisfatti» che lo irridevano. Mill è rimasto indietro perché non ha previsto (e non poteva prevedere) la comparsa di un terzo e intrattabile personaggio: il «maiale insoddisfatto»; il quale riserva alla piena affermazione del proprio ombelico (come centro dell'universo) le stesse inquietudini, la stessa macerazione intellettuale, le stesse fatiche spirituali che tormentarono Socrate.

A quel particolarissimo intruglio che si potrebbe definire «integralismo della disintegrazione» hanno dato il loro contributo impulsi egualitari e libertari, hippietas e yuppietas, comunismo e consumismo, cattolicesimo del dissenso e sinistra extraparlamentare, Thoreau, Marx e Freud. E dopo questi connubi l'odore di incenso, gli anatemi e le giaculatorie dei baciapile hanno lasciato le sagrestie e si sono trasferiti nelle sezioni di partito, negli show-room, nei club Méditerranée, nelle assemblee plenarie dei Movimenti, nei sit-in, negli asili infantili e nei dibattiti televisivi. Questa è l'area nella quale i *bisogni* di Marx, sostanzialmente finiti e misurabili, si sono combinati con quelli di Freud, non misurabili e indefiniti, trasformandosi in *desideri*: un propellente politicamente intrattabile e psicologicamente infiammabile, che ha proiettato la società occidentale fuori dalle colonne d'Ercole della realtà e della razionalità economica, civile, politica e culturale.

Riferita all'Italia, dove la storia ha accumulato alla rinfusa brandelli incompiuti della cosiddetta civiltà industriale, questa condizione ha prodotto la nostra irriducibile anomalia. Del Noce la esplora frugando nei rottami della *Rivoluzione*, del *Risorgimento* e della *Tradizione*. Ma noi assistiamo adesso a una specie di *galop* finale, nel quale si riassumono e si sommano le incompiutezze di tutti e tre; e l'ammanco originario, la perdita della trascendenza da parte di tutta la cultura occidentale, diventa occasione immediata per una bancarotta dello stato. La crisi italiana si sta ormai avvitando su se stessa (prima che possiamo capire se si tratta di una farsa o di una trasformazione rivoluzionaria); e sta entrando sotto il segno di un'ignota costellazione, dietro la quale affiorano le sembianze di una crisi più generale, che non riguarda soltan-

to noi. Ma proprio perché qui tutto è più fragile, qui tutto si rompe prima che altrove.

Ricominciano a scorrere sotto la nostra pelle, come in una grandiosa orticaria, le tossine prodotte da una infelicissima storia nazionale, nessuna esclusa. Ecco infatti, puntuali, l'odio guelfo e ghibellino, le volgarità dello squadrismo, gli integralismi confessionali (perfino l'esaltazione della Vandea), un razzismo tanto più ripugnante quanto più mascherato e tradotto in termini sociologici, le intolleranze laiciste, e tutto l'armamentario dei nostri mali, compresa una sommessa nostalgia dell'assistenzialismo e della greppia statale.

Augusto Del Noce mette a nudo questi mali grattando intorno alle loro radici. Si può non essere sempre d'accordo con lui sulla terapia, ma l'anamnesi è perfetta. È una maledizione tipicamente italiana che il fascismo abbia squalificato l'attaccamento alla nazione con la dittatura, affossando la democrazia; che i partiti del dopoguerra abbiano squalificato la democrazia con una corrotta inefficienza, disfacendo la nazione; che l'assistenzialismo abbia squalificato la solidarietà sociale, obliterando il mercato.

Tuttavia, tra Del Noce e noi, una modificazione c'è stata. Sotto l'orticaria la maggioranza dei cattolici ha ormai imparato a distinguere tra la metafisica e la fisica, vale a dire tra i problemi religiosi e i problemi politici e amministrativi. E la maggioranza dei laici sa operare la medesima distinzione, senza confondere il problema dell'aborto con la costruzione di una metropolitana.

In Italia ci sono ormai cattolici decisi a rimanere moderati e cattolici decisi a rimanere progressisti, per usare un linguaggio che Del Noce ha per sua fortuna ignorato. Questi cattolici e questi laici saranno pronti a unirsi e a dividersi in particolari momenti della vita nazionale sulle grandi questioni di principio (morali o religiose); ma sono e resteranno fermi su tutte le altre, avendo ormai capito la differenza che passa tra la politica estera di una nazione moderna e i precetti della chiesa, tra l'impero carolingio e l'unione europea, tra la rivolta di Crotone e la rinascita dell'economia meridionale, tra il bilancio di uno stato e il bilancio di un ospizio, tra il solidarismo sociale e la carità, e persino (malgrado i segni in contrario) tra la Previdenza e la Provvidenza. Si po-

tranno ancora unire, questi cattolici, sulla scuola o sull'aborto, ma torneranno a dividersi sul resto, senza far gravare i dettami delle virtù teologali sulle esigenze delle virtù civiche.

Questa almeno è la speranza, che con qualche aggiustamento verbale, potrebbe condividere (credo) anche Augusto Del Noce. Il quale ci trasporta con questo libro nelle fondamenta della nostra cultura, e anche del nostro stato, facendoci toccare con mano le innumerevoli crepe. Chi lo abbia seguito in questa esplorazione sotterranea non può disconoscere come compito fondamentale (per evitare il crollo) l'obbligo di saldare ciò che una disgraziata storia nazionale ci ha consegnato diviso; e dunque la solidarietà con il mercato, l'efficienza con l'amministrazione, la libertà con un ragionevole attaccamento alla nazione; aggiungendo naturalmente una sanatoria definitiva dei rapporti tra stato e chiesa, che dovranno essere fondati sulla distinzione, per evitare le contrapposizioni e le sovrapposizioni del passato.

Del Noce non ha potuto assistere a questo passaggio difficile della nostra cultura e della nostra repubblica. Ma ne ha visto le premesse in tutta la sua opera, nella quale ha identificato con grande anticipo il dilemma che adesso dobbiamo sciogliere: conciliare religione e spirito civile, democrazia e nazione, anche senza confonderli. E, infatti, il conflitto sarà probabilmente vinto da chi riuscirà a compiere questo miracolo. Mentre finiremo per perdere tutti, se nessuno riuscirà a compierlo.

Saverio Vertone

Prefazione

Le speranze che cinquant'anni fa accompagnarono una Liberazione che nei sogni d'allora avrebbe dovuto sancire la rinascita civile e morale del nostro paese si sono rivelate astratte chimere. Un pessimismo sempre più radicale ha sostituito quell'entusiasmo. Sembra veramente che «in Italia non ci sia più nulla da fare» e, se non tutti sono disposti a trasferirsi in un monastero del Vicino Oriente, non mancano coloro che si rifugiano nel proprio particulare.

Il vuoto di potere creatosi dopo il crollo di un sistema distrutto più dalle contraddizioni interne che dall'azione dei suoi oppositori stenta a colmarsi e assistiamo al tentativo di contrastare la dissoluzione in corso con un pragmatismo dal corto respiro che, in un mondo privo di poesia, non assurge neppure alla dignità della prosa.

Tuttavia, come scrive nel primo capitolo di questo volume Augusto Del Noce, non è concesso abbandonarsi a un aristocratico pessimismo o confinarsi in un'impossibile posizione *au dessus de la mêlée*, perché non sarebbe altro che una forma di resa all'ordine esistente, simile all'ottimismo ottuso in cui deve rovesciarsi. Da qui l'esigenza di elaborare un'analisi originale della nostra storia in grado di mostrare come gli aspetti in apparenza più sconcertanti della società presente possano chiarirsi ed essere compresi in una visione razionale che ci permetta di riscoprire la fiducia nella capacità dell'uomo di farsi testimone di giustizia.

Chiave feconda per intraprendere quest'opera è un'analisi

spregiudicata della storia di quegli intellettuali che, spinti dal desiderio di un rinnovamento morale, intendevano porsi come la coscienza religiosa e filosofica dell'Italia e si riunirono attorno a *La Voce* di Giuseppe Prezzolini per combattere il «meschino politicantismo» che caratterizzava, allora come oggi, la vita del nostro paese. La rivista fiorentina fu così la culla tanto del fascismo quanto di quell'antifascismo azionista e gramsciano che è poi riuscito a imporre la propria egemonia culturale nel secondo dopoguerra.

Il ventennio non fu una parentesi, una malattia morale, e tanto meno «l'ultima esplosione di un male radicato negli italiani fatto di abitudine all'insubordinazione, di mancanza di senso civico, di gusto di imbrogliare il governo, qualunque governo, di assenteismo, di corruzione; di vizi, cioè, nati da secoli di governo dispotico e trasfigurati dalla retorica di milioni di dannunziani disoccupati e avventurosi», ma fu il frutto di un errore della cultura militante italiana, errore da cui essa non seppe emanciparsi neppure nei decenni successivi e che l'ha infine costretta a subordinarsi proprio a quella filosofia del tornaconto priva di ogni tensione ideale, per combattere la quale molti intellettuali chiesero l'intervento in occasione della prima guerra mondiale, inneggiarono alla rivoluzione fascista, parteciparono alla Resistenza.

Se è dunque impossibile pronunciare contro di loro l'accusa di tradimento che Benda mosse all'intellighenzia francese degli anni '30, perché anzi fecero dell'impegno politico la propria bandiera, occorre individuare l'errore teorico che li condizionò nei pur diversi e spesso opposti schieramenti in cui militarono. Del Noce, ed è questo forse uno dei suoi contributi più importanti per lo sviluppo morale e civile del nostro paese, lo individua in una sfumatura, in una di quelle astrazioni teoriche per le quali una grandissima parte dei politici ostenta il maggiore e più falsamente realistico disinteresse, ma che furono il fondamento stesso dell'efficacia politica di Lenin, che certo astratto non era. Essa consiste nell'idea di inveramento del marxismo, nella convinzione che fosse possibile conservarne gli elementi positivi in una sintesi superiore adatta a una civiltà più sviluppata rispetto a quella russa, quale era quella italiana.

Chiunque avrà la pazienza di leggere questo libro potrà ve-

rificare come tutta la cultura militante italiana abbia condiviso una simile illusione; fascismo e azionismo, gramscismo e contestazione, progressismo laico e cattolico, tutti hanno creduto di poter distinguere ciò che era vivo da ciò che era morto nel pensiero di Marx. Illusione che doveva necessariamente rivelarsi come tale, dato che il marxismo, essendo il frutto della composizione di due essenze ideali, il materialismo storico e quello dialettico, corrispondenti rispettivamente alla critica della società esistente e al fondamento della futura speranza, non può che dissolversi in uno o nell'altro di questi due aspetti.

La filosofia della prassi, liberata da ogni scoria materialistica, conduce infatti al pensiero di Giovanni Gentile e al suo esito solipsistico, solipsismo che finì poi per travolgere la persona e il regime di Mussolini. Al contrario, il materialismo storico, privo di ogni residuo di quella metafisica che è la dialettica, porta a quel positivismo dagli esiti pragmatistici e strumentalistici che finisce per negare ogni dignità alla persona umana, ridotta a mero mezzo o ostacolo per affermare la propria volontà di potenza, le cui conseguenze nichilistiche si esprimono nel divieto di pensare in termini di verità. Una volta però negata la possibilità stessa dell'esistenza della verità, diventa altrettanto impossibile credere in un qualsiasi ideale. I principi e i valori si riducono così a semplici strumenti di trasformazione del reale, utili ma non veri, capaci tutt'al più di generare illusioni, ma non certamente speranza. Ora, un regime che mette fine alla speranza non è forse il massimo a cui possa giungere un potere oppressivo? E non è questa la società in cui rischiamo di vivere, al di là di ogni garanzia formale, che, dati i presupposti, non potrebbe che rivelarsi formalistica?

D'altro canto, il pensiero di Benedetto Croce, il quale pure aveva capito che il marxismo non era una teoria che si potesse inverare, ma piuttosto una sfida alla quale occorreva rispondere (e che aveva significativamente incontrato, in questo processo, la riflessione di Giambattista Vico), non può certo aiutarci a uscire da questo vicolo cieco. Egli infatti si era condannato alla sterilità di una protesta morale nobile e generosa, ma inevitabilmente destinata a rivelarsi inefficace davanti all'affermarsi del fascismo. Infatti, la sottovalutazio-

ne della potenza filosofica del marxismo e in particolare della teoria della prassi lo aveva illuso di averlo sconfitto all'interno del sistema hegeliano, così che, malgrado il suo storicismo, si trovò costretto, in contrapposizione al fascismo, a ipostatizzare una precisa epoca storica, l'Italia di Giolitti, errore che Gramsci, nella sua critica, non mancherà di rilevare.

Date queste premesse, la storia italiana non poteva non identificarsi con il progressivo successo del marxismo, il cui esito non doveva però coincidere con i sogni dei socialisti o con le previsioni dei progressisti, ma piuttosto con quel «suicidio della rivoluzione» che Del Noce descrisse in un famoso libro pubblicato nel 1978. Per questo sbagliano coloro che credono di vivere in un'epoca postmarxista: in realtà noi viviamo in piena dissoluzione del marxismo, dissoluzione da cui potremo uscire solo se, come insegna Goethe, saremo capaci di farne la storia. Prigionieri di tutte le negazioni a suo tempo pronunciate dal marxismo, alle quali abbiamo aggiunto la negazione del marxismo stesso, sembrerebbe che non vi sia più spazio per l'umana speranza ma, prima di abbandonare la partita, appare opportuno verificare se le negazioni pronunciate da una filosofia i cui esiti si sono rivelati fallimentari mantengano ancora la loro validità.

È proprio questa consapevolezza a imporre ai cattolici quei nuovi compiti di cui Del Noce parla nell'ultimo capitolo di questa raccolta. Egli era ben consapevole che la critica alla tradizione cattolica non era il frutto di una precisa confutazione teoretica – nessuno ha mai dimostrato la non-esistenza di Dio o la falsità dei precetti evangelici – ma la conseguenza di una valutazione empirica. Essa infatti sembrava inadeguata a fornire un'interpretazione della realtà contemporanea che consentisse di evitare sia un'antistorica condanna dell'intera modernità, sia una sua completa subordinazione ad essa. Fu proprio questa incapacità a convincere tanti studiosi di indubbio valore che, così come alla fine dell'impero romano il culto degli dei, avendo esaurito la sua funzione, era scomparso senza la necessità di confutazione alcuna, ora, grazie all'avvento della filosofia, della scienza e della tecnica moderne, un'analoga sorte sarebbe toccata anche al culto della Trinità.

La sterile contrapposizione fra medievalisti e modernisti

non nasce però da ragioni teologiche o morali, ma è piuttosto conseguenza dell'interpretazione della storia contemporanea che de Maistre elaborò all'inizio del secolo scorso e che fu fatta propria dall'intera cultura cattolica. Lo studioso savoiardo aveva finito per coinvolgere tutta l'epoca moderna nella sua critica della rivoluzione, di cui aveva colto il carattere demoniaco, ma così facendo si era condannato a un utopismo di senso rovesciato, subordinandosi, pur nell'opposizione, al pensiero di Pierre Bayle, colui che aveva inaugurato il processo destinato a condurre l'intera tradizione davanti a quel tribunale della ragione che avrebbe sancito il trionfo dell'illuminismo.

La chiave per uscire da questa difficoltà ci viene offerta da Giambattista Vico, anch'egli critico dell'idea bayliana di una possibile «società degli atei», ma che, a differenza del savoiardo, non si limitò a rovesciare l'analisi di Bayle, ma, attraverso una critica del cartesianismo, dissociò il diritto naturale dall'illuminismo e lo rivendicò al pensiero cattolico. È questa una scoperta della massima importanza, perché capovolge il giudizio sull'età della Controriforma, non più mera reazione a difesa di un'istituzione e dunque condannata, per il suo carattere pratico, alla sterilità, ma momento di grande e profondo travaglio spirituale che, attraverso l'opera di Cartesio, Pascal, Malebranche e Vico, tutti cattolici, pone le basi per quello sviluppo della libertà che sarà possibile nell'epoca moderna.

Una simile interpretazione può rivelarsi oltremodo feconda per ridare fierezza e orgoglio al popolo italiano, la cui tradizione si identifica in gran parte con quella cattolica, e per confutare quell'infamante accusa che lo vedrebbe incapace di libertà e sempre pronto a cadere in tentazioni di stampo fascista, proprio a causa del famigerato spirito della Controriforma; accusa che è stata la fonte di legittimazione ideale di quella sorta di tutela morale che la cultura laicista, benché fortemente minoritaria, si è arrogata nel nostro paese e che le consente di giudicare, dall'alto della propria insindacabile superiorità, l'intera nazione. Solo così potremo trovare la forza per affrontare le sfide che la storia ci impone.

Non c'è oggi chi non colga l'urgenza e la necessità di costruire un nuovo ordine politico. Le vecchie strutture di potere appaiono fragili e deboli, destinate a dissolversi davanti a

chi sappia proporre una valida alternativa. Tutto ciò dovrebbe suscitare eccitazione, entusiasmo, vitalità: finalmente, una società ingessata da decenni d'equilibrio del terrore è libera di agire; eppure, dopo alcuni fuochi d'artificio, in occasione della caduta del muro di Berlino, davanti alle prime difficoltà, gli animi si sono immediatamente raffreddati, quasi che, invece di una nuova primavera, si fosse trattato di un'effimera estate di San Martino, destinata a essere soppiantata dai rigori di un lungo e doloroso inverno.

È perciò necessario chiederci se il non aver fatto i conti con la crisi della cultura militante non ci costringa ad affrontare i nuovi problemi inevitabilmente sorti da un simile sconquasso con un armamentario teorico che si è rivelato vecchio e inadeguato, dato che non ha consentito di prevedere un fenomeno di siffatta grandezza; se una simile carenza non sia anche la causa del degrado della politica a mera polemica moralistica in cui la lotta di persone si manifesta in modi di intensità particolare; se in nome del pragmatismo non si finisca col riproporre quelle riforme istituzionali che periodicamente vengono indicate come vere e proprie panacee e che poi spesso si rivelano rimedi peggiori dei mali.

Così, in occasione del referendum del giugno 1993, si è creduto possibile affrontare un degrado morale e civile, una vera e propria dissoluzione degli istituti democratici comune a tutti i paesi occidentali, indipendentemente dalle loro forme istituzionali, con la semplice introduzione di un nuovo sistema elettorale. Naturalmente, dopo una simile cura, come del resto era facilmente prevedibile, né il numero dei gruppi parlamentari, né la conflittualità in seno al governo sono diminuiti.

Come ipnotizzati dal mito dell'alternanza ci si è dimenticati che lo scopo del sistema elettorale maggioritario non è il bipolarismo, ma il rafforzamento della governabilità contro i veti incrociati che caratterizzano le coalizioni. I cartelli elettorali potranno sì vincere le elezioni, ma non certo elaborare una politica organica e coerente che non sia la mera giustapposizione delle esigenze dei singoli componenti dell'alleanza. La creazione artificiosa di un sistema bipolare finirebbe quindi per ostacolare l'elaborazione di un progetto politico capace di suscitare entusiasmo e militanza e trasformerebbe i par-

titi in macchine elettorali sostenute da potentati economici più o meno occulti. Per questo la dissoluzione morale e civile del nostro paese che oggi tutti denunciano non può essere combattuta attraverso la semplice modifica delle regole del gioco, ma solo riscoprendo un'unità ideale in grado di trascendere i sempre mutevoli e spesso disgreganti interessi che la vita porta con sé. Non è questione di metodo, ma di sostanza. L'averlo dimenticato è probabilmente il frutto di quella mentalità che ha per lungo tempo dominato la nostra cultura e che ha sbeffeggiato l'amor di patria, che tale unità garantisce, considerandolo espressione di una mentalità fascista; sicuro indizio, questo, di quanto un'errata interpretazione del ventennio possa condizionare, anche dopo mezzo secolo, la vita politica del paese.

Questi sospetti si rafforzano qualora si consideri il fenomeno forse più rilevante della recente storia socioculturale dell'Occidente: la distruzione della morale tradizionale operata dalla rivoluzione sessuale. Proclamata in nome non di una dignità oppressa da un puritanesimo astratto e mortificante, ma piuttosto della necessità di combattere la presunta mentalità fascista dei sessualmente repressi, essa venne passivamente accettata o solo timidamente contrastata anche dalla chiesa cattolica e ciò malgrado si trattasse della negazione stessa della dimensione religiosa e di un'esplicita bestemmia dei dogmi specificamente cattolici. Del resto neppure i ceti borghesi, i benpensanti, come allora venivano sprezzantemente definiti, fecero alcunché, dimenticando così che la propria rispettabilità dipende dall'adesione agli ideali liberali, che affermano il primato della ragione e non certo la liberalizzazione degli istinti. Quanto poi al comunismo, basterà ricordare come, per il rivoluzionario, la sostituzione della rivoluzione sessuale alla sociale è l'indice del fallimento di quest'ultima; si leggano Proudhon, Sorel, Lenin e tutti i teorici socialisti di una certa statura. Malgrado ciò il timore di essere accusati di fascismo finiva per neutralizzare la forza morale di ogni appello, anche se in nome dei valori più sacri, fossero essi i comandamenti divini, il liberalismo o lo spirito rivoluzionario.

Parallelamente quanti soprusi, quante violenze sono state perpetrate, soprattutto nella scuola, il cui degrado non ha fatto che accentuarsi in questi ultimi decenni, in nome di un

preteso antifascismo! Antifascismo che, è bene ricordarlo, è difficilmente compatibile con quello che aveva animato la resistenza di poche anime nobili durante gli anni '30, quando tutto sembrava assicurare un futuro radioso al regime di Benito Mussolini. In realtà la resistenza morale rimase anche nel dopoguerra un'attitudine di minoranza destinata a essere sconfitta da un antifascismo che del fascismo era il semplice rovescio.

Mentre l'antifascismo di Benedetto Croce, di Thomas Mann, di Jacques Maritain o di Simone Weil era in primo luogo una reazione morale in nome di una tradizione, quella che si fondava sull'idea platonica dell'uomo, contro un regime che tale tradizione negava, quello che si impose dopo la fine del secondo conflitto mondiale finì con l'identificarsi con un illuminismo privo di quegli aspetti giusnaturalistici che avevano contraddistinto il pensiero di Kant, approdando così alla riabilitazione delle teorie di Sade e di Lamettrie, autori certamente poco compatibili con quelli dianzi ricordati, con le conseguenze per l'etica sociale che sono ormai sotto gli occhi di tutti.

Questo materialismo, in verità alquanto rozzo, fu però legittimato dall'affermarsi di un'interpretazione della storia contemporanea che identificava il fascismo con un fenomeno reazionario, espressione della paura dei conservatori davanti a ciò che allora veniva definito il trascendimento storico. Questa interpretazione, peraltro in patente contraddizione con alcuni dati storici come, per esempio, l'adesione del futurismo e del sindacalismo rivoluzionario al partito di Mussolini e la netta opposizione di un conservatore come Benedetto Croce, era però obbligata per le due forze che più delle altre si arrogarono il merito della Resistenza: l'azionismo e il comunismo. Così, malgrado il grossolano deficit storiografico, essa diventò la vulgata che, ancora oggi, a dispetto delle continue confutazioni, domina la pubblicistica corrente, in nome di quell'altro mito che si suole definire unità antifascista, la cui esaltazione era apparsa necessaria durante la guerra, ma che sin da allora esprimeva una chiara finzione. Basti pensare all'opposizione irriducibile fra chi combatteva per la rivoluzione e chi per il riscatto della patria.

Questa interpretazione si conciliava poi con un altro mito

che da allora ha dominato i sogni e le speranze di tanti letterati, quello di un'umanità nuova, finalmente maggiorenne, che, grazie ai meravigliosi progressi della tecnica, si sarebbe liberata da quella morale repressiva che aveva dominato nei secoli precedenti, non più necessaria in una società in cui la scienza avrebbe garantito l'abbondanza. Se a ciò si aggiungono le teorie freudiane che sembravano aver ridotto la funzione della morale a un mero controllo delle pulsioni istintive, sarà facile ricostruire le ragioni del successo dell'identificazione del fascismo con la mera repressione. Il ragionamento è infatti abbastanza semplice: se il fascismo è negazione della libertà e se la libertà non si identifica più col vivere secondo giustizia come era stato fino ad allora affermato dalla tradizione europea, ma più semplicemente col fare quello che si vuole, ne consegue logicamente che ogni forma di repressione dei nostri istinti, sia essa fatta in nome degli ideali più nobili e puri o degli interessi più meschini, potrà sempre essere considerata come fascista.

Conseguenze inevitabili di questa interpretazione, oltre all'indebolimento dell'autorevolezza della chiesa cattolica, che, fondandosi sul principio gerarchico, veniva da molti accusata di filofascismo se non addirittura di totalitarismo, erano anche la decadenza morale del comunismo come della borghesia. Quest'ultima fonda, come è stato già ricordato, la propria legittimazione sui principi liberali, principi che sono strettamente collegati all'etica kantiana del dovere, certo incompatibile con la ricerca della soddisfazione dei propri piaceri che invece domina il neoilluminismo attualmente diffuso. Privata così del proprio fondamento etico, la borghesia finisce inevitabilmente per trasformarsi in quella classe materialistica e sfruttatrice che Marx descrive nel *Manifesto del partito comunista.*

Una sorte analoga ha però coinvolto anche il partito del proletariato, costretto ad abbandonare le proprie speranze millenaristiche, frutto di quel residuo di metafisica rappresentato dalla dialettica, residuo da cui, secondo un'interpretazione tanto diffusa quanto superficiale della modernità, un pensiero che voglia veramente dichiararsi moderno deve assolutamente liberarsi. Il marxismo rinunciò così a quei principi che permettevano di legittimare gli sforzi e le rinunzie

dell'oggi in nome del sol dell'avvenire, per subordinarsi a un materialismo positivista capace solo di denunciare qualsiasi appello agli ideali, anche quello in nome della rivoluzione, come una forma di mistificazione.

Torna alla memoria un famoso confronto fra Adorno e Popper in occasione del quale il primo ebbe a dire: «il pensiero dialettico avrebbe ragione del positivismo, anche se avesse torto». Con questa frase lo studioso tedesco denunciava la sostanziale sterilità del positivismo, incapace di generare quella speranza senza la quale la vita umana si trasforma inevitabilmente in un inferno. E infatti in un mondo in cui non fosse possibile scorgere in opera, a lato della forza, un principio altro da essa, sarebbe inevitabile riconoscere proprio nella forza la maestra unica e sovrana di tutte le relazioni umane. Non vi sarebbe più posto per l'amore e la generosità, ma solo per lo sfruttamento, più o meno violento, di sé e degli altri. Malgrado tutto ciò, il marxismo ha finito per subordinarsi proprio a quel neopositivismo da esso tanto avversato, rinunciando a quegli aspetti religiosi, anche se naturalmente di una religione secolare incompatibile con il cattolicesimo, che pure erano stati in grado di suscitare una speranza capace di mobilitare energia ed entusiasmo.

L'evoluzione del Pds ne è una prova evidente. Per questo è assolutamente ozioso chiedersi se questo partito si sia emancipato dal messianismo rivoluzionario, mentre sarebbe più opportuno cercare di capire quale sia la forma di democrazia a cui esso è approdato: se quella che si fonda sulla giustizia, «quest'eterna fuggiasca dal campo del vincitore», come amava ricordare Simone Weil, o se invece quella in cui, per un mirabile meccanismo, la forza diventa produttrice automatica dell'armonia sociale, proprio come afferma il liberismo economico.

Che la sinistra di ispirazione marxista si sia adeguata a quell'unidimensionalità dell'esistenza umana tutta appiattita nella lotta per il potere, sia esso politico o economico, unidimensionalità in cui nei decenni passati, sebbene con una certa contraddittorietà, aveva individuato l'essenza del totalitarismo, e sia approdata a una concezione prettamente borghese della democrazia, è comprovata dal suo atteggiamento in occasione di Tangentopoli. Davanti a un evento che mostrava chia-

ramente l'inadeguatezza dei meccanismi formali della nostra democrazia, dato che per sostituire una classe politica profondamente disprezzata dalla gente è stato necessario l'intervento di un potere indipendente, con conseguenze gravissime per i fondamenti stessi dello stato di diritto, invece di stimolare un serio e responsabile dibattito per cercare di ridare dignità a un popolo che appare sempre più composto da contribuenti o da fruitori di servizi, ma non certo da cittadini responsabili che concorrono a definire e realizzare il bene comune, i partiti di sinistra hanno semplicemente cercato di sfruttare l'occasione per impadronirsi del potere, peraltro fallendo.

Una simile degenerazione è del resto comune anche alle altre forze politiche, ormai tutte prive di un'ispirazione ideale che non presenti le caratteristiche di una vuota ideologia. Per questo essa non potrà venire contrastata da generici e astratti appelli in nome della solidarietà, all'ombra dei quali possono facilmente proliferare interessi di tutt'altra natura, ma da una riflessione che riapra quelle prospettive che oggi sembrano definitivamente tramontate. Ecco l'attualità di Augusto De Noce.

Seguendo la parabola del suo pensiero, peraltro mai astratto e sempre attento alle conseguenze pratiche e morali del suo argomentare, sorge spontaneo l'interrogativo di come sia possibile che l'intera storia di questo secolo sia stata così pesantemente condizionata dagli esiti di una filosofia della prassi che pochi capiscono o dalle conseguenze di interpretazioni della storia la cui origine resta celata ai più. Non sarà questa l'ennesima prova di quella mentalità da letterati il cui unico scopo sembra quello di costruire castelli su Iperuranio, incurante delle forze reali che agiscono nella concretezza della vita? Per superare una simile obiezione sarà forse opportuno ricordare un passo di Benedetto Croce, filosofo che sorprese Giolitti, che certo astratto non era, per la sua concretezza. Il «buon senso non è altro realmente che l'eredità delle filosofie precedenti, accresciuta di continuo dalla capacità ad accogliere i risultati netti del nuovo filosofare (che) accoglie senza dibattiti e sottigliezze, e senza apparati dottrinali»; e del resto il fatto che il «nuovo» abbia sostituito il «giusto» e il «vero» nelle richieste della gente non è forse frutto di quell'adeguarsi al senso della storia la cui origine è chiaramente filosofica? Infine, co-

loro che bollano come ideologiche e astratte tutte le posizioni che non sono espressione di una mentalità pragmatistica dovrebbero meditare a lungo l'affermazione di Lukács, secondo il quale: «La condizione dell'efficacia della politica di Lenin risiede, in ultima analisi, nella sua profondità e nella sua grandezza come teorico».

Scopo di Del Noce non è certamente quello di elaborare un'interpretazione spiritualista della storia da contrapporre a quella economicistica oggi in crisi, ma, una volta affermata la legittimità della causalità ideale, verificarne sul campo la fecondità. Ora, qualsiasi storico che non voglia confinarsi nella mera erudizione, sa che in ogni epoca vi sono fattori che finiscono poi per condizionare anche gli altri. La grandezza di Marx fu di capire che la storia dell'Inghilterra al tempo della Lega di Manchester era dominata dalla causalità economica, l'errore dei marxisti fu quello di estendere tale interpretazione all'evoluzione dell'intera umanità. Per questo Del Noce non elabora un'interpretazione transpolitica dell'intera storia, ma solo di quella contemporanea che, a suo parere, inizia nel 1903, anno di pubblicazione del *Che fare?* di Lenin, libro che rappresenta il rilancio russo del marxismo, dopo che quello revisionista occidentale aveva subito, nella disputa italiana fra il 1895 e il 1900, ed in particolare nell'opera di Croce, una critica rigorosa. Scelta che non apparirà assurda a chi consideri l'importanza della rivoluzione sovietica nella storia di questo secolo. Così, mentre l'impostazione economicistica mostrava tutti i suoi limiti e i cultori della scuola degli *Annales* abbandonavano la storiografia etico-politica per dilettarsi in opere brillanti ed erudite, ma spesso inadatte a rispondere ai più pressanti problemi del presente, grazie a questa intuizione Del Noce riesce a elaborare, sin dal 1945, un'interpretazione del fascismo a quei tempi assolutamente controcorrente, ma che sarà poi corroborata dalle successive ricerche, e a prevedere con largo anticipo «il suicidio della rivoluzione», la necessaria subordinazione del partito comunista a quella mentalità neoilluminista che oggi domina la cultura di sinistra, le forme in cui la crisi della democrazia cristiana si sarebbe rivelata. Per questo tutti coloro che, anziché criticare l'opera di Del Noce mostrando le eventuali forzature a cui egli avrebbe costretto i singoli fatti per renderli compatibili

con la propria prospettiva, si limitano a rifiutarla in nome di una presunta irriducibilità della complessità del reale, sono semplicemente prigionieri di una pessima filosofia della storia che nasconde dietro parole altisonanti la propria sterilità, come se un fisico, prendendo a pretesto il principio d'indeterminazione di Heisenberg, rinunciasse a fare misure perché, comunque, ognuna di esse sarà sempre viziata da un margine d'errore.

Purtroppo questo confronto è stato fino ad oggi in gran parte evitato, anche perché la facile accusa di integralismo permetteva di eludere un'altrimenti difficile confutazione. A tal proposito sarebbe opportuno chiedersi come mai un uomo che, dopo essere stato fra i rarissimi antifascisti degli anni '30 e aver stretto amicizia con Aldo Capitini e con coloro che poi diventarono i cattolici comunisti, partecipò alla Resistenza e collaborò sia a *Cronache Sociali*, la rivista della sinistra democristiana, sia al centro di ricerche religiose che Dossetti aveva istituito a Bologna, decise, quando ormai poteva cogliere i frutti di simili esperienze, di abbandonare i suoi vecchi amici per continuare nella solitudine la sua ricerca della verità. E bisognerebbe domandarsi se ciò non gli fu imposto da quel dovere di testimoniare sempre in favore dell'etica contro la violenza, vero e proprio motore immobile di tutta la sua ricerca filosofica, quando si rese conto che l'antifascismo stava perdendo la sua carica morale per subordinarsi a quella logica di potenza che tanto aveva avversato durante il ventennio. Certo, egli accettò di buon grado l'appellativo di «de Maistre redivivo», ma fu più per amore nei confronti della cultura piemontese e per il vezzo dell'intellettuale che preferisce schierarsi con gli sconfitti, piuttosto che per una reale identificazione con il pensiero del grande savoiardo, come del resto può dedursi anche da queste brevi note.

Per questo, chiunque voglia affrontare senza preconcetti il pensiero di Del Noce deve abbandonare gli ormai logori, vetusti e tutto sommato sterili concetti di destra e sinistra per confrontarsi con quello che, come giustamente ricorda Rocco Buttiglione nella sua prefazione al volume *I cattolici e il progressismo*, è stato il «filosofo della nazione italiana nella fase storica in cui più si è appannata e quasi spenta nel nostro paese la consapevolezza e la volontà di essere una nazione»,

anche se il nostro avrebbe preferito parlare di patria a causa degli equivoci che il termine nazione potrebbe generare. In un momento di diffusa esterofilia, egli seppe concentrare la propria attenzione sull'Italia, vero e proprio laboratorio ideale in cui le principali essenze filosofiche si scontravano nella loro purezza. Da questa lotta, spesso tragica (si pensi al terrorismo), egli seppe trarre gli strumenti concettuali indispensabili per combattere una dissoluzione morale che non è certo male esclusivo della penisola, ma che sembra aver contagiato l'intero pianeta. Per questo la consapevolezza di una simile potenzialità può permetterci di riscoprire una missione degna di una tradizione unica al mondo, in grado di unire il popolo italiano e di dargli, assieme a una rinnovata speranza, la forza per riscoprire l'essenza ideale della nostra civiltà e «ricordare agli europei una vocazione più difficile che la denigrazione di se stessi: quella di fare l'Europa, perché occorre fare il mondo, e perché l'Europa sola, facendo il mondo, compirebbe la sua vocazione».

Bernardino Casadei

FASCISMO E ANTIFASCISMO

1

Pessimismo radicale

1. È il pessimismo ad accomunare oggi coloro per cui la scelta per l'antifascismo aveva coinciso con l'affermazione del primato della coscienza morale. Coloro che si formarono negli anni tra il 1930 e il 1940, quando ogni considerazione utilitaria sembrava doverli portare a optare per l'altra parte. Coloro che crebbero nei primi anni del secondo dopoguerra, ma che preponevano la speranza morale di un ordine giusto a una ricerca di carriera e di potere. Li accomuna quali che fossero o siano i loro ideali ultimi; che potevano essere diversi o anche opposti, ma concordavano in un punto: la priorità della giustizia rispetto alla forza.

Occorre insistere però su queste frasi perché rischiano di essere fraintese, come se appartenessero alle banalità d'uso consueto, quando non vengano lette nel loro senso più forte.

La reazione «morale» che univa pochissimi giovani (una minoranza davvero esigua) di quel lontano decennio – in cui pure, e soltanto in esso, sono da cercare i germi della situazione morale di oggi (è infatti in quegli anni che la parte giovane della cultura occidentale riscopre i filosofi della crisi dell'hegelismo; è allora che si profilano, senza eccezione, tutte le direzioni di pensiero che hanno avuto il loro svolgimento nel dopoguerra, e che stanno ora esaurendosi) – non significava affatto rimpianto per le forze politiche prefasciste, o per le frustrate ambizioni della maggior parte dei loro rappresentanti. Mi sia concesso ricordare una tesi che, pur avanzata da me già nel 1946, e passata allora affatto inosservata, solo oggi mi

sembra rivelare tutta la sua pertinenza, ed essere alla vigilia di venire, da altri e per altra via, riscoperta.

Scrivevo allora: «Lo stato totalitario sorto dall'attivismo non difende una metafisica. Ha invece, per così dire, una sua teoria della conoscenza per cui, in relazione al carattere sopra considerato dell'attivismo, ogni filosofia è un modo con cui un soggetto si rappresenta a sé, si compiace di sé, una forma di narcisismo spirituale, di autocreazione e autocontemplazione della bellezza dell'anima. La sua costrizione sul filosofo non si esercita quindi nel senso di comandargli di professare una particolare teoria della verità, ma di indurlo a pronunciare implicitamente il giudizio: "Io, come uomo della comunità per il solo fatto di accettare di appartenervi, in relazione alla teoria della conoscenza che le è essenziale, do un altro senso alla filosofia che professo come filosofo individuo"; ossia la mia esistenza come uomo sociale non è in alcun modo determinata o giustificata dalla mia privata filosofia; per cui, dal punto di vista del mio esistere sociale, la mia filosofia sembra ridursi al modo di mistificare me stesso, la mia situazione esistenziale. Di conseguenza, anche la reazione del filosofo deve prospettarsi in maniera differente dai tipi classici: il filosofo del passato poteva cercare la salvezza della sua interiorità nella dottrina della doppia verità, o più tardi nella rivendicazione della libertà filosofica; si limitava cioè a chiedere allo stato il diritto di vivere per la verità. Ma questa soluzione non poteva più bastare nei riguardi della persecuzione totalitario-attivistica. Il tipo del filosofo solitario che si strania dalla comunità e pensa la vita spirituale come liberazione dal mondo diventa inadeguato. Per sottrarsi alla mistificazione occorre cercare il rovesciamento pratico. Si incontra il problema marxista della politicità della filosofia».

Lo stato totalitario

Parlando dello «stato totalitario sorto dall'attivismo» avevo allora in mente in particolare il fascismo italiano, il cui tipo di oppressione conoscevo per esperienza. Si deve convenire, insieme, che tale oppressione non era particolarmente dura o violenta come persecuzione fisica, ma che il riconoscimento

di questo non diminuisce affatto la critica del fascismo. La persecuzione riguardava invece la dissociazione tra l'interno e l'esterno, tra il pensiero e l'azione. Ognuno era, in fondo, rispetto alle questioni religiose e morali, libero di pensare come voleva; purché nell'azione si conformasse alla volontà del duce, anima di quel «corpo» che erano gli italiani (e la stessa volontà del duce ne subiva poi altre, quelle delle parti collaboratrici, in un processo che era sempre giuoco di forze). Si poteva parlare di ideali, di moralità, ecc.; c'era tutto lo spazio per la professione delle idee elevate; purché nella realtà si riconoscesse invece il regno della forza e ci si conformasse al suo dominio. Purché, insomma, si smentisse nella pratica quel che si affermava in teoria.

Il regno della forza

Questo effettivo regno della forza spiega anche la rapidità della conversione «coerente» a tutt'altro modo di parlare, quando le sorti cangiarono. Spiega come il passaggio all'antifascismo sia stato, nella maggioranza dei casi, «conversione senza crisi», cioè una conversione sovente falsa; perché le idee continuarono a essere sentite come forze. Anche nel dopoguerra l'antifascismo «morale» restò attitudine di una minoranza.

2. Questa minoranza era però divisa. C'era chi pensava a un superiore liberalismo, separato da interessi di classe. Se il fascismo aveva avversato insieme liberalismo e socialismo, la soluzione doveva essere cercata in una sintesi superiore in cui la verità del liberalismo e quella del socialismo fossero conciliate. C'era chi, invece, pensava a una rinascita religiosa, a un grande risveglio cristiano. C'era chi pensava a una *vera* libertà che sarebbe conseguita all'uguaglianza. Alla vecchia inadeguata affermazione degli «uguali perché liberi» avrebbe dovuto sostituirsi quella dei «liberi perché uguali»; cioè un comunismo che non semplicemente negasse, ma inverasse i grandi ideali di cui l'umanità era vissuta, e che avevano subito, nell'epoca del fascismo, un'eclissi.

Chi ha pensato in quei modi deve oggi convenire che il mondo non va nella direzione che aveva auspicato. Chi ami autenticamente la libertà non può non riconoscere che oggi come non mai la sussistenza dell'individuo è legata alla sua appartenenza a un gruppo. Chi pensava a un risveglio cristiano deve oggi riconoscere che si è organizzato un mondo capace di bloccare l'aspirazione religiosa; e che si è nel corso di un processo che sembra diretto alla soppressione di quella che suol dirsi «dimensione religiosa». Alla critica dei dogmi si è sostituita la neutralizzazione dell'aspirazione. E il rinnovamento sembra essere diventato sinonimo di quell'aggiornamento e di quelle nuove strutturazioni attraverso cui i «nuovi» teologi lavorano, senza neppure dissimularlo troppo, a espungere quel tema del peccato senza cui nessuna vita religiosa è possibile.

Ma la stessa insoddisfazione colpisce oggi anche chi sinceramente aveva creduto nell'ideale comunistico. Quali che possano essere i successi che i partiti comunisti siano in grado di conseguire, quel che è certo è che non lavorano più né per l'uguaglianza né per la libertà; e che non puntano tanto sulla speranza in loro stessi quanto sulle cariche di malessere morale e di antipatia che le altre parti politiche hanno saputo provocare.

Momenti di stanchezza

Importa osservare come, di fronte a questa situazione, si tratti di pessimismo, non soltanto di delusioni. Certo, non c'è stata grande causa che non abbia incontrato ostacoli, né combattente serio che non abbia conosciuto momenti di stanchezza. Ma il male di oggi è del tutto diverso; difficilmente ci si può servire, per definirlo, del consueto metodo dell'analogia. Si suole infatti ripetere che il tramonto di un'epoca coincide con l'avanzare di un mondo nuovo, e che i concetti di decadenza e di progresso sono perciò relativi. Ma perché ciò possa essere occorre che i lineamenti del «nuovo mondo» si manifestino, cosicché la positività condizioni le negazioni. Oggi, invece, quello cui il mondo «va verso» non sembra essere una confutazione teorica o un supera-

mento, come conservazione in forma più matura, degli ideali del passato, ma un loro annullamento pratico. Sembra che il processo non sia «dal regno della necessità al regno della libertà», ma esattamente l'inverso; e che abbia carattere di irreversibilità.

Vecchie critiche

Tornano le vecchie critiche alla democrazia già svolte nel primo quarto del nostro secolo, ma aggravate: sembra che l'apparente neutralità della democrazia rispetto a ogni concezione della vita copra in realtà l'annullamento di qualsiasi forma di idealità, trascendente o secolare che sia. Si era detto che la democrazia rappresenta il «regno della quantità». Ora questo regno della quantità sembra manifestarsi come sopraffazione della mera realtà di fatto rispetto a ogni forma in cui la fede e la speranza possano essere proposte.

3. Chiamiamo, per ognuna delle cause che abbiamo nominato, testimoni autorevoli.

Il nuovo liberalismo prende inizio in Italia con Piero Gobetti. Prosegue con quella «scuola torinese» che ha fornito i quadri culturali storici e politici del dopoguerra. Norberto Bobbio è il teorico in cui lo sviluppo delle idee di questa scuola trova il suo punto terminale. Ora ascoltiamolo: «Non mi nascondo che il bilancio della nostra generazione è stato disastroso. Inseguimmo le "alcinesche seduzioni" della Giustizia e della Libertà: abbiamo realizzato ben poca giustizia e forse stiamo perdendo la libertà ... Per chi è stato condannato dal tribunale della storia, il quale ha l'ufficio non già di far vincere il giusto, ma di dare l'aureola del giusto a chi vince, non resta altro tribunale a cui appellarsi che quello della coscienza. Di fronte al quale non basta, per farsi assolvere, l'essere rimasti fedeli a certi ideali».[1]

Aurea dicta: ma di fatto Bobbio non sa riproporre che questo ideale ritorno allo spirito dell'opera di Cattaneo e alla sua continuazione. Ora, poiché il punto centrale del pensiero di Cattaneo era la fede nella stretta corrispondenza tra il progresso della scienza e il progresso della moralità, e Bobbio non si sente di condividerla, mi sembra (*absit iniuria verbis!*) che il suo discorso abbia l'aria di un necrologio; che è necrologio, insieme, della scuola iniziata da Gobetti, che doveva trovare per stretta coerenza, e già in parte trovava nel suo iniziatore, la sua definitiva coerenza nella riscoperta di Cattaneo.

Strettamente analogo è stato, nel campo cattolico, il noto bilancio dichiarato da Giuseppe Dossetti: ci riferiamo a una sua celebre intervista, da interpretare strettamente alla lettera, sino all'ultima virgola. Dossetti fu il rappresentante più rigoroso dell'integralismo cattolico, quando a questo termine si dia il senso genuino: non, cioè, quello clericale di una prevalenza del potere della chiesa e della troppo facile soluzione nell'attribuzione dei posti chiave a uomini di sua fiducia, ma quello di un assorbimento dell'attività politica in quella religiosa, per cui ogni atto politico acquisisce un significato religioso. Si intende quindi come Dossetti abbia potuto dire di non essere mai stato democristiano: quanto l'integralismo, infatti, insiste sull'unità di religione e di politica, altrettanto la democrazia cristiana, almeno nell'accezione comune che ha assunto questo termine, insiste sulla distinzione; anche se ciò non esclude che nei primi anni del dopoguerra Dossetti avesse potuto vedere nella democrazia cristiana una sorta di materia malleabile e trasformabile secondo le sue idee. In piena coerenza, dopo l'insuccesso politico, egli portò le sue speranze in un rinnovamento del pensiero teologico: ma esso prese la forma esattamente inversa da quella da lui sperata, quella dell'orizzontalismo, della risoluzione della religione nel «progressismo politico». Nessuna speranza più, quindi, nell'Italia (o nell'Europa?); e il suo ritrarsi in Oriente. Ma come sperare di gettare un ponte tra Oriente e Occidente, quando è proprio venuta meno ogni speranza nell'Occidente?

La «falsa sinistra»

Passiamo ora a un comunista. E scegliamo un personaggio assai più giovane, e la cui notorietà è ancora scarsa, ma semplicemente perché non l'ha voluta: Tito Perlini. È il migliore conoscitore, oggi, in Italia, della scuola di Francoforte e di tutto quello che vi confluisce della filosofia tedesca. È tra i rarissimi studiosi che non si siano sottoposti al mercato accademico e alle sue leggi (e infatti insegna, se non vado errato, in un istituto magistrale).[2] Vediamo il suo giudizio sulla «falsa sinistra» così culturale come politica: «La "vera" destra, oggi, è il centro-sinistra, proprio nelle sue punte più avanzate ... Sul piano culturale, la "vera" cultura di destra è e resta lo scientismo». A questa vera destra di oggi il marxismo ha ceduto completamente, nelle sue espressioni culturali come nelle politiche: «Il marxismo, nelle sue versioni ufficiali, senza neppure accorgersi di tradire la sua originaria ispirazione marxiana (esempio patente di falsa coscienza), si è lasciato assorbire da quello scientismo positivistico che avrebbe dovuto rimanere per lui l'antagonista per eccellenza. Risolvendosi in scientismo e con ciò dedialettizzandosi, il marxismo scade a "ideologia" ... Il marxismo scientistico è un paradosso vivente, una contraddizione in termini, incapace di cogliersi come tale. Esso è, senza saperlo, apologia di ciò di cui sostiene ancora di essere l'antitesi, cioè del capitalismo».[3]

Crisi del marxismo ufficiale

Questa crisi del marxismo ufficiale in cui si trovano coinvolti tutti i regimi e tutti i partiti comunisti ortodossi, ha fatto sì che le esigenze critiche valide contro la civiltà tecnocratica siano state qua e là espresse dalla cultura di destra (o che si pensa, o che vien detta tale). Perlini pensa però che il marxismo possa essere revitalizzato attraverso il pensiero della scuola di Francoforte, capace di «appropriarsi dei motivi della critica romantico-reazionaria al capitalismo per riqualificarli di segno, volgendoli in altra direzione e ponendoli al servizio di una critica illuministico-progressiva».[4] Ciò lo porta a una simpatia per il mio pensiero come posizione con cui «il dialogo è sem-

pre possibile»: «È questo il piano sul quale il cattolicesimo di Del Noce può incontrarsi col marxismo critico, il quale può vantare rispetto all'interlocutore il decisivo vantaggio di essere dialettico e di poter pertanto "inverare" in sé la critica spiritualistica».[5] Ora, è da osservare che l'accordo è veramente completo tra me e Perlini per quel che riguarda lo scientismo, la cultura della «falsa sinistra» e le loro conseguenze pratiche. Ma mentre io penso che la scuola di Francoforte non possa sfuggire all'alternativa tra un pessimismo radicale e la riscoperta della metafisica e della morale classiche, e debba quindi portare all'unica via d'uscita veramente critica del marxismo, la sua tesi è invece esattamente l'inverso.

Pessimismo e pensiero religioso

Si ha la conferma che l'alternativa di cui parlo non è un assurdo se si considera la tesi svolta in quel che credo sia l'ultimo scritto del fondatore della scuola di Francoforte, Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro* (1970). Horkheimer (che ha abbandonato completamente il marxismo perché a suo giudizio ogni filosofia secolare deve cedere davanti al positivismo e concludere con la concezione strumentalistica della ragione e col conseguente amoralismo) oscilla infatti tra il pessimismo e il pensiero religioso, senza indicare una via ben netta. (D'altra parte, a mio credere, non è questo che si deve cercare nella scuola di Francoforte, bensì l'autocritica radicale dell'illuminismo e del marxismo; quel che in essa è importante è l'indicazione che la «critica radicale degli idoli deve concludere nella nostalgia della religione»). Horkheimer chiarisce la complementarità tra pessimismo e pensiero religioso: «Ogni essere finito – e l'umanità è finita – che si pavoneggia come il valore ultimo, supremo ed unico, diventa un idolo che ha sete di sacrificio di sangue e inoltre ha il potere demoniaco di assumere un'altra identità, e così, un altro senso»; «un animo veramente liberale conserva il concetto di infinito come coscienza che gli avvenimenti di questo mondo sono definiti ... e, così, la società rimane preservata da un ottimismo ottuso che si pavoneggia del suo sapere, quasi fosse una nuova religione»; «senza il riferimento

alla verità e a ciò che essa comporta, non vi è conoscenza neppure del suo contrario, l'abbandono dell'uomo, per il quale la vera filosofia è critica e pessimistica, anzi, non vi è neppure il dolore, senza del quale non c'è felicità».[6]

4. Quattro autorevoli testimonianze ci hanno dunque confermato nella tesi che si era proposta all'inizio e che può venir ora meglio articolata nella forma che segue:

1) La radicalità del pessimismo che la situazione presente suggerisce proviene dal fatto che la decadenza a ideologie (cioè a giustificazioni in «maniera indiretta» dell'ordine esistente) sembra coinvolgere liberalismo, cristianesimo e comunismo. Mentre l'«apologia diretta» di quest'ordine è rappresentata dallo scientismo, che non consente formulazione di valori, al di fuori della vitalità, ossia del principio egoistico.

2) Tuttavia, non è concesso fermarci nel pessimismo, e ciò semplicemente perché fermarcisi è impossibile: esso comporterebbe una posizione *au dessus de la mêlée* e questa posizione non è concretamente realizzabile. Nelle forme decadenti in cui questo pessimismo si esprime (orientalismo, gusto del primitivo quale paradiso perduto, curiosità per l'occultismo, per la magia, ecc.) giunge a una complicità con l'ordine che critica. È intrinsecamente contraddittorio perché non si può essere pessimisti, come si è visto, che a partire dal riconoscimento di un principio assoluto a cui la realtà empirica non risponde; mentre la compiutezza del pessimismo porterebbe a respingere ogni principio assoluto. Il pessimismo puro è, insomma, un'altra forma delle rese all'ordine esistente, simile all'ottimismo ottuso in cui deve rovesciarsi.

Un «errore fondamentale»

Queste considerazioni ci portano a domandarci se non vi sia stato anche nelle impostazioni più rigorosamente morali dell'antifascismo un «errore fondamentale», che in altro non può consistere se non in una determinata interpretazione della nostra epoca, da cui procedono come conseguenze così l'impostazione teorica come la realtà effettuale della politica

e l'insufficienza della classe dirigente; nonché il successo degli slogan, delle abitudini, dei costumi, delle opere letterarie. Così, a fondamento di tutti quegli aggiornamenti dei «nuovi» teologi, che si risolvono nel proporre un «nuovo» cristianesimo che non ha più nulla di comune col cristianesimo tradizionale, c'è sempre l'idea che si deve rispondere alle domande dell'«uomo di oggi». Ma è di tutta evidenza che la natura di quest'uomo di oggi e il progresso che lo caratterizzerebbe rispetto all'uomo di ieri non possono essere determinati che a partire da un'interpretazione della storia contemporanea.

Ora, sia i discendenti della «rivoluzione liberale» gobettiana, sia gli antifascisti cattolici che subirono fortemente, ai loro inizi, l'influenza del pensiero francese, di Maritain e soprattutto di *Esprit* e dell'idea della «rivoluzione personalista e comunitaria» (a chi avesse il gusto dei paralleli, sarebbe consigliabile uno scritto su Gobetti e Mounier); sia i francofortesi e i loro discepoli pensavano, e ancora continuano a pensare, per quella specie di inerzia che trattiene dal mettere in discussione gli assunti primi del proprio pensiero, alla storia contemporanea come «rivoluzione in corso». Il *novus ordo* non avrebbe dovuto essere la ripetizione del modello sovietico, proprio della Russia e non trasportabile in Occidente. In Europa la rivoluzione marxista avrebbe dovuto o dovrà trovare il suo inveramento conciliandosi, secondo i laici, con liberalismo e democrazia. I giovani antifascisti cattolici, durante la guerra e nel primo dopoguerra, condividevano la stessa idea. Una politica veramente liberatrice doveva per loro includere un momento rivoluzionario, capace di troncare le radici del fascismo e del nazismo. Ma questa politica rivoluzionaria avrebbe potuto riuscire soltanto se inverata in un pensiero religioso a sua volta rinnovato; tale da non cedere, cioè, né alle suggestioni reazionarie, né a quelle di un mondo cristiano ormai prigioniero della società «borghese» e ubbidiente alle sue norme.

«Ciò da cui ci si deve staccare»

Se si può riscontrare in queste posizioni un progresso, è nel riguardo di «ciò da cui ci si deve staccare». Dalle radici del

fascismo e del nazismo, si era cominciato a dire; e a poco a poco il processo si è esteso così da involgere tutto il passato. Per le tentate rivoluzioni «liberali» e «cristiane» si è avuto il processo inverso che per le rivoluzioni comuniste preoccupate di ristabilire una continuità con le tradizioni dei loro popoli; si può perciò parlare, a loro riguardo, di «rivoluzioni dissolutive». Al termine del processo dissolutivo resta il puro predominio della tecnica o della «ragione strumentale» nella sua estensione a tutti i campi.

5. La veduta «progressista» della nostra epoca giunse dopo il 1960 a permeare, pressoché incontrastata, tutti i giudizi morali e politici, culturali in genere. Assistiamo ora al suo scacco completo. Cioè è questo il momento in cui l'antifascismo «morale» deve staccarsene, per restare fedele a se stesso. Ma dove cercare il suo errore?

Rivoluzione non più «in corso»

Se ben guardiamo, questa rivoluzione del XX secolo non è più «in corso»; è, insieme, perfettamente riuscita e perfettamente fallita. Perfettamente riuscita, perché ha realmente trasformato in modo radicale il mondo; completamente fallita, rispetto al suo ideale di liberazione universale. Questa tesi è sostanzialmente assai simile all'attitudine che fu assunta dal giovane Marx nei riguardi della Rivoluzione francese. All'ideale dell'emancipazione umana si era sostituita nella realtà, secondo Marx, la società borghese e il dominio dell'egoismo ormai non più limitato; se si vuol dir così, la società descritta da Balzac, insomma. Ma, ancora, il successo del tipo morale borghese non era pieno. Nell'età liberale 1871-1914 così cara a Croce, assistiamo piuttosto alla composizione tra il tipo borghese e gli ideali tradizionali; questa composizione entra definitivamente in crisi con la prima guerra mondiale.

Il contraccolpo della rivoluzione marxista in Occidente è stato l'emergere, col neocapitalismo, del tipo borghese allo stato puro.

Ma perché il «borghese», con i caratteri già descritti da Marx nel *Manifesto*, potesse vincere compiutamente in Occidente, era necessario quell'evento capitale nella storia del socialismo che fu la rivoluzione sovietica.

Non bisogna però pensare che questo, continuando e riprendendosi, possa riuscire ad abbattere il mondo «borghese». Vero è piuttosto l'inverso. Il processo è orientato verso l'estensione sul piano mondiale di quel che sta avvenendo nel mondo occidentale. Ora i partiti comunisti stanno, secondo una frase che è ripetuta con ottimismo acritico, «lentamente democratizzandosi» avendo respirato «l'aria della libertà»: cioè diventando componenti della più raffinatamente oppressiva società tecnocratica.

Ho, sin qui, enumerato semplicemente nelle sue linee prime quella che, per ora, può sembrare soltanto un'ipotesi; limitandomi a sottolineare come difficilmente si possa pensare a evitare per altra via il pessimismo totale. Nei capitoli che seguiranno cercherò di mostrare come, a partire da essa, gli aspetti in apparenza più sconcertanti della società presente siano suscettibili di venire chiarificati e compresi in un ordine razionale. Questa comprensione dovrebbe permettere di non naufragare nel pessimismo.

NOTE

Articolo pubblicato con il titolo *Pessimismo, 1973* su *L'Europa*, VII, 1, 15 gennaio 1973, pp. 95-106, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 445-57.

[1] Norberto Bobbio, *Carlo Cattaneo. Una filosofia militante*, Einaudi, Torino 1970, p. IX.

[2] Tito Perlini oggi è docente di estetica all'università di Venezia. (*NdC*)

[3] Tito Perlini, *Sulla cultura di destra*, in *Bollettino della Società di studi politici*, giugno 1972, pp. 66-67 e 61-62.

[4] *Ibid.*, p. 87.

[5] *Ibid.*, pp. 103-04.

[6] Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 7, 67, 69.

2

Le ombre del domani

[...] *Una nuova forma di totalitarismo*

Anni 1930-40: maestro dell'antifascismo laico Croce, dell'antifascismo cattolico Maritain. Ciò al tempo in cui la vittoria del fascismo sul piano mondiale, o almeno il suo consolidamento per il tempo di più generazioni (né si intravedeva la forma dello sblocco) appariva, se non assolutamente inevitabile, estremamente probabile; e molti spiriti tra i più nobili (penso in Italia a Piero Martinetti) apparivano inclinare a un dualismo e a un pessimismo gnostico-manichei.

Venticinque anni dopo la vittoria: prevalenza, per non parlare di pressoché incontrastato dominio, delle forme di pensiero più avverse a quelle di questi insigni pensatori. Ho già descritto[1] l'unità inscindibile di scientismo, erotismo e teologia della secolarizzazione; tesi non corrente – non l'ho vista sinora infatti espressamente enunziata da alcuno – a cui penso debba esser data un'estrema importanza. Dietro queste nuove posizioni si profila una nuova, più pericolosa e più profonda forma di totalitarismo; sebbene esse si presentino, per quella falsificazione del linguaggio di cui più oltre, come l'acme della democrazia e dell'antifascismo.

Per mostrare il carattere puntuale del rovesciamento – ché di rovesciamento si tratta; «e non di rovesciamento dialettico, ma di pura antitesi»; di un'opposizione di forma tale che rende impossibile pensare a un qualsiasi superamento degli opposti in una forma ulteriore – si pensi, per Croce, a questo passo decisivo: «Lo storicismo assóluto non nega il divino perché non nega il pensiero filosofico, ma nega unicamente la

trascendenza del divino e la metafisica che le corrisponde; diversamente da positivismo, empirismo e prammatismo che, per liberarsi della trascendenza e della metafisica, sopprime il filosofare stesso ... Quale, non dico identità, ma affinità può essere, dunque, fra i due? Se mai lo storicismo si sente più affine alle religioni, e alla vecchia e da esso combattuta metafisica, la quale, a suo modo, accoglieva e pensava il divino, che non all'arido positivismo, empirismo e prammatismo». È in una pagina della più laica delle sue opere filosofiche, *Il carattere della filosofia moderna*, e mostra come il punto finale del suo laicismo preluda insieme all'ultimo periodo, religioso, del suo pensiero, inteso espressamente alla restaurazione del divino, anche se estraneo a ogni confessione positiva. Per l'erotismo, si pensi all'elemento iniziale della crisi presente, ricercato nella *Storia d'Europa* nel romanticismo morboso, riversatosi prima nell'arte sotto forma di decadentismo, poi nella pratica come irrazionalismo, attivismo, vitalismo; romanticismo morboso, di cui è capofila Sade, fondatore dell'erotismo (anche se non lo ricorda direttamente, mi sembra per un certo sentimento in cui si mescolano l'orrore e il disprezzo, come le sue opere fossero l'espressione di una forza anonima; ma gli accenni sono espliciti). E per la nuova teologia, al suo inclemente giudizio sul modernismo del primo decennio del nostro secolo.

Quanto a Maritain, non soltanto nel *Paysan de la Garonne* ha chiarito, in modo, direi, esemplare e definitivo, il vero senso di *Humanisme intégral*, distruggendo lo schema facile che lo presentava come iniziatore di una linea che sarebbe proseguita in Mounier e in Theilhard de Chardin, ma ha pure messo bene in luce come l'inginocchiamento davanti al mondo del rinnovato modernismo fosse inginocchiamento rispetto allo scientismo e al sesso.

Questo rovesciamento di pura negazione è particolarmente visibile nei riguardi di Croce e di Maritain; ma, a guardar bene, qualcosa di sostanzialmente simile è accaduto nel riguardo del pensiero della guida della teologia protestante antinazista, Karl Barth, sino a ieri adulato da tutte le nuove correnti. Ora, lo scritto in cui si può vedere il suo testamento spirituale, *La Chiesa sulla via del rinnovamento*, è la denunzia dell'errore neomodernista; e nello sfondo sembra suggeri-

re l'idea, contro l'ecumenismo di tipo modernista, di un ecumenismo di tipo opposto che potrebbe delinearsi nell'opposizione, in tutte le chiese, alle minacce che prendono la forma di teologia della secolarizzazione, della morte di Dio, della rivoluzione. Di fatto, si potrebbe mostrare come il pensiero dei teologi della «morte di Dio», che egli chiama «gli stolti di oggi», sia la rigorosa antitesi del suo. Ciò contro un diffuso e pur erratissimo giudizio, simmetrico del resto a quello dei rapporti tra Maritain e il nuovo modernismo, secondo cui proprio la teologia di Barth sarebbe da collocare all'inizio di detta linea.

Richiamo ai caratteri del nuovo totalitarismo

1) Il nuovo totalitarismo, fondato sull'unità che si è detta, ne rappresenta in un senso la compiutezza, in quanto negazione assoluta, senza conservazione o inveramento alcuno, della morale e della religione tradizionale. Questa opposizione assoluta e fondantesi sul dommatismo scientista (la scienza come esclusiva di ogni altra forma di conoscenza, onde la dichiarazione del puro «non senso» dei problemi che sfuggono alla scienza moderna del misurabile e del verificabile) non può che tradursi nell'assoluta assenza di dialogo con chi non condivida le sue asserzioni, perché non esprimerebbe alcuna istanza razionale, ma una psicologia malata; da reprimere, quando tali espressioni incidano sulla realtà, da curare quando non abbiano tale forza da poter rappresentare un pericolo per la nuova società; o più generalmente da ignorare.

2) Questo nuovo totalitarismo rappresenta perciò la negazione più totale delle forze spirituali che alimentavano la Resistenza degli anni '30-40: la tradizione cristiana, il liberalismo e il socialismo umanista, in quanto, questo per un accordo sempre più profondo con le due posizioni anzidette, ha di mira non già un generico collettivismo, ma un regime tale per cui ogni individuo possa sentirsi fine dell'intero ordinamento sociale; l'abolizione totale di ogni traccia di schiavitù, insomma.

3) All'inverso del totalitarismo cómunista come «religione secolare» che, per ragioni cui ho in un passato articolo breve-

mente accennato,[2] riesce a stabilire una continuità con la tradizione, il nuovo totalitarismo è un totalitarismo della «dissoluzione», perché la negazione totale della tradizione coincide con la negazione delle «patrie», e quindi con l'aspetto di feudi che assumono i grandi organismi economici e partitici;[3] la funzione mediatrice, o corporativa, tra di essi non potendo essere esercitata che da una potenza straniera.

Questa sarebbe la forma del «tramonto dell'Occidente» come possibilità avanzante, in un progresso continuo, che negli ultimi anni ha conosciuto le accelerazioni che sappiamo (e anche qualche accenno di riconoscimento del fenomeno, e di resistenza). Che poi questa forma dissolutiva di totalitarismo possa estendersi in un periodo successivo al mondo intero (nel qual caso il processo storico dell'età moderna concluderebbe con la riapparizione della schiavitù, con la riduzione alla condizione di schiavi dei vinti nelle lotte politiche e culturali), è un'ipotesi per ora remota, dati i nazionalismi e gli imperialismi che si affermano negli altri paesi. Dal che si è portati, tra l'altro, a un giudizio assai diverso da quello corrente per quel che riguarda «l'imperialismo russo»; in realtà imperialismo «obbligato», per non cedere al processo di dissoluzione.

4) È in rapporto a questo complesso di tesi che si manifesta la completa inadeguatezza delle formule politiche in corso.

Si continua a parlare, per esempio, in termini di destra e di sinistra. E i destri, in sostanza, non fanno che identificare totalitarismo con stalinismo e negare la possibilità di un'evoluzione democratica del comunismo (nel che non hanno certamente torto, ma sono fermi a un aspetto limitato della questione). I sinistri evocano il fantasma di un fascismo in agguato, risalendo dai colonnelli greci alla CIA e a un certo mal definito «imperialismo americano»; e altro non sanno ripetere che lo slogan, abbastanza comico se detto con sincerità, del «nessun avversario a sinistra». C'è poi un centro che vuol essere avverso a ogni totalitarismo, comunista e fascista. Quel che sfugge completamente alle tre posizioni è la nuova realtà che è in processo di formazione. La totale mancata previsione da parte di ognuna delle posizioni politiche del fenomeno della contestazione – cui si possono muovere tutte le critiche possibili, ma non quella dell'avvertimento, per oscu-

ro che sia stato o che continui a essere, del processo in corso – ne è un segno sufficiente.

La genesi del processo di rovesciamento

Al politico di oggi sfugge completamente «la realtà etica presente»; è un politico dunque che non è tale nel senso eternamente valido della definizione platonica del «correttore di un mondo imperfetto», perché la genesi delle imperfezioni gli sfugge interamente; ed è questo il senso della tesi sulla «deficienza di metapolitica» quale ragione massima delle carenze politiche. Naturalmente ciò non avviene a caso: la nuova realtà etica è destinata a restare del tutto incomprensibile a chi disponga soltanto dei vecchi termini di totalitarismo di tipo comunista o di tipo fascista, di liberalismo, di democrazia, ecc.; e anche di quelli, relativamente nuovi, di società tecnocratica, consumistica, opulenta, ecc.; e le analisi di tipo sociologico, per accurate che possano essere, riescono al più a descrivere certi risultati, ma non possono chiarirne adeguatamente la genesi.

Per limitarci qui alle prime considerazioni, nessuno può certo spiegare la presente situazione occidentale come un'evoluzione o una copertura o una postuma vendetta del fascismo, essendo rimasta incompiuta la rivoluzione resistenziale. Può forse anche dirlo, ma non sempre quel che si dice esprime un pensiero, e talvolta non fa che manifestarne l'assenza... Se si è detto che il grande capitalismo avrebbe «inventato» il nazismo, si può anche dire che oggi ha inventato la situazione presente, che, come già fascismo e nazismo, sarebbe anch'essa conservatrice sotto la specie di rivoluzione. Quello a cui simili spiegazioni potrebbero portare sarebbe un'ammirazione senza limiti per i poteri di immaginazione creatrice del grande capitalismo, poteri di cui, in realtà, esso manca. Per usare l'espressivo termine francese, si tratterebbe di una spiegazione *primaire*. Lo stesso carattere avrebbe però anche la spiegazione opposta, dell'infernale abilità del comunismo russo nell'inventare atteggiamenti che, dissolvendo le resistenze dell'Occidente, gli spianano la via. [...] È stato detto da Hannah Arendt, che però considera il totalitarismo soltanto nelle for-

me staliniana e hitleriana, che ogni totalitarismo deve mirare al dominio mondiale. Ed è tesi perfettamente giusta, purché si aggiunga che le vie possono variare: rivoluzione, conquista, dissoluzione, anche nella forma di un favore indiretto a un processo di autodissoluzione. Ora, quest'ultima è la via che sembra obbligata per il totalitarismo sovietico di oggi. Escluse dunque le spiegazioni fantastiche, si deve riconoscere che la presente situazione etico-politico-religiosa trova la sua origine in una «crisi interna all'antifascismo». Bisogna avere il coraggio di dirlo: occorre oggi essere critici di una certa versione dell'antifascismo, in nome della «fedeltà all'antifascismo».

Il significato dell'«errore della cultura»

Siamo con ciò portati a riprendere il discorso che già era stato iniziato da quel poco conosciuto scrittore politico italiano, che starei per definire come l'eretico dell'antifascismo torinese degli anni 1920-30[4] e insieme il vero rappresentante dell'alternativa cattolica a Gramsci, a cui, quale eretico dell'antifascismo torinese del successivo decennio 1930-40, intenderei collegarmi: Giacomo Noventa.

Il problema, già impostato da lui nei primissimi tempi del dopoguerra, tra il '45 e il '47, è questo: i fascismi (usiamo ora, per conformità all'opinione comune, il collettivo, quasi le forze che allora combattevano insieme pace di Versaglia e rivoluzione russa, liberalismo e socialismo siano sussumibili sotto uno stesso genere; il mio parere, come avrò anche qui occasione di accennare, è però diverso)[5] sono un errore «contro» la cultura, la reazione che, per un processo necessario, ha raggiunto la barbarie radicale,[6] o invece dipendono da un errore «della» cultura?

Occorre che questa opposizione di vedute sia però liberata da un certo schematismo. Coloro che parlano dell'«errore della cultura» non intendono con ciò escludere che certe posizioni culturali abbiano effettivamente contribuito alla preparazione del fascismo e che certi intellettuali se ne siano fatti complici, o per illusione o per poco nobili cause interessate (la *trahison des clercs*!) e abbiano contribuito al suo consolidamento, o che determinate forme di pensiero siano state to-

talmente travolte nel suo crollo. Ciò anche per chi usò per il fascismo il termine di «parentesi», Croce, e basta leggere la sua *Storia d'Europa*. All'estremo opposto, Lukács ha tracciato, ne *La distruzione della ragione*, una storia dell'irrazionalismo da Schelling a Hitler, per cui tutte le forme del pensiero tedesco non marxista si sarebbero formate in opposizione al passaggio da Hegel a Marx e tutte si disporrebbero in un processo irreversibile di decadenza che avrebbe trovato il suo sbocco definitivo nella barbarie; ed è da ricordare, per tornare agli incunaboli della presente cultura italiana, come, in una forma di giudizio più temperata, Elio Vittorini aprisse, subito dopo la fine della guerra, la rivista *Il Politecnico* con un articolo sugli intellettuali antifascisti non marxisti, visti come rappresentanti di una cultura che doveva limitarsi a una condanna morale senza poter raggiungere l'effettuale azione politica. Ma siccome il fascismo appariva destituito di ogni grandezza, accadde che tutti gli intellettuali a cui era impossibile disconoscere valore, sino ai casi limite di Nietzsche e di Heidegger, furono assolti in sede d'appello; e rimasero confinate in un ghetto soltanto certe secondarie figure, che non si riusciva bene a capire quale influenza efficace potessero aver avuto, ma la cui disgrazia era di non poter contare su un allievo antifascista.

Qual era dunque l'idea della cultura che portava a generalizzare l'idea di fascismo sino a comprendervi tutti i movimenti autoritari, o genericamente rivolti alla difesa del passato – sino all'Action Française, di cui si potrà pensare quel che si vuole, ma che ha certo ben poco a che fare con fascismo e con nazismo – a vederne nel nazismo la conclusione necessaria, e a giudicare il fascismo, inteso in questo senso globale, «l'epilogo barbarico dello spirito reazionario»?

Bisogna pensare alla formazione ordinaria dell'intellettuale laico. Essa partiva, e continua a partire, benché la coscienza si sia fatta negli ultimi tempi più critica[7], da un atto di fede che è l'analogo della fede nella Rivelazione dei pensatori medioevali. È ormai verità indiscussa che le grandi vedute della storia e gli schemi generali del suo periodizzamento – di Hegel, di Marx, di Comte – si sono formati nel ripensamento della Rivoluzione francese vista come l'evento decisivo che segna il passaggio a una civiltà postcristiana. Ne venne l'idea

di «modernità» assunta a «valore»; cioè la veduta della storia come processo irreversibile verso la scomparsa della trascendenza religiosa, definita immagine «mitica» della trascendenza. Onde l'abitudine dell'«oggi non è più possibile parlare di...»; ci sarebbe un ordine passato di verità e di valori a cui non è più possibile ritornare. Chi intende farlo dal punto di vista intellettuale si vieta la comprensione del mondo moderno; chi vuole passare alla pratica politica deve ricorrere a miti, ed è qui che si apre la via verso l'irrazionalismo pratico e la barbarie.

Che il punto di partenza dell'intellettuale che si dice laico, nel senso dell'esclusione del soprannaturale, sia questo, risulta da facilissimi esempi. Non abbiamo che da pensare al passato prossimo della filosofia italiana: Croce parte dal presupposto che il problema della trascendenza, intesa nel tradizionale senso religioso, sia definitivamente scomparso; Gentile dalla certezza, precedente a qualsiasi prova, che il corso storico della filosofia non possa venire spiegato che come processo verso la radicale immanenza. Resta ben spiegabile come la cultura corrente, in ogni sua forma, dall'accademica alla pubblicistica, dovesse cercare di pensare la storia contemporanea entro questi schemi. È pure chiaro come nel loro uso si accordasse con la borghesia, dato che il rapporto tra l'idea di progresso e lo spirito borghese fu già illustrato da Sorel in pagine definitive.

Tuttavia, troppi aspetti manifestano come la nuova realtà sfugga a tali schemi, e c'è da domandarsi quanto poco questa pressione dei fatti sia stata finora avvertita e recepita. Di un ritardo della cultura rispetto alla realtà si è spesso parlato; la mia risposta, certo insolita, è che esso consiste nel ritardo della critica agli schemi progressivi.

Per questa veduta, che chiamerò «progressista» o «modernista», la storia si presenta come un processo di trascendimento, rispetto a cui gli uomini si dividono. Vi sono coloro che ne hanno paura, che hanno bisogno della protezione dell'ordine, che elevano questo ordine alla maiuscola (che «sacralizzano» una situazione storica, secondo una frase cara un tempo agli studiosi marxisti, e poi giunta, col consueto ritardo, agli scrittori della sinistra cattolica). Possiamo chiamarli gli uomini della «paura della trascendenza», intenden-

do per trascendenza il movimento intramondano di oltrepassamento storico. Vi sono coloro che ne accettano e ne promuovono il senso progressivo. E oltre ai reazionari e ai progressivi vi sarebbero poi i rassicuranti, uomini delle età relativamente quiete, che pur muovendosi nella linea della modernità, vorrebbero tuttavia che la storia si fermasse a un certo punto (così, si è ripetuto sino alla sazietà che per Croce la storia avrebbe dovuto concludersi con l'età liberale, o addirittura, per l'Italia, col giolittismo), o vogliono stabilire una continuità col pensiero del passato, in modo che esso sia conservato, soltanto portato a un grado maggiore di consapevolezza.

Ora, che cosa sarebbe avvenuto, dopo la rivoluzione del 1917? Con il comunismo, la paura della trascendenza sarebbe esplosa; tutti i ceti oltrepassati e condannati dalla storia, in cui la paura si era fatta odio per la minaccia del declassamento, avrebbero fatto un «fascio» e si sarebbero consegnati a un «uomo della Provvidenza»; talvolta a un militare, talvolta a chi, avendo conosciuto la miseria, sembrava in grado di parlare alle forze popolari un linguaggio apparentemente rivoluzionario; e i rassicuranti, i mediatori fra la tradizione e la novità, avrebbero esercitato una funzione di complicità involontaria, anche se poi la coscienza morale li avrebbe generalmente portati alla rottura. Insomma, il fascismo sarebbe un peccato contro il senso progressivo della storia; e ogni peccato si ridurrebbe, in ultima analisi, a peccato contro il senso della storia.

Questa interpretazione modernista della storia contemporanea è indubbiamente prevalsa e ha determinato la maggior parte degli atteggiamenti spirituali contemporanei. Ciò rientra, del resto, in una verità più generale, che tutti gli atteggiamenti valutativi del nostro tempo non sono comprensibili se non in relazione alla storia politica contemporanea. Questo per una ragione che non bisognerebbe mai dimenticare: sorto dal ripensamento di una rivoluzione vista come incompiuta, il marxismo è una concezione del mondo che si oltrepassa nella pratica e si fa storia. Pensare alla filosofia di Marx come a una sovrastruttura o a un'ideologia di una forza politica, separare nella storia contemporanea il momento filosofico e il momento politico, è il massimo degli errori.

Però questa interpretazione modernista ha attinto la sua massima forza quando si è estesa al mondo religioso, così cattolico come protestante; come ciò abbia potuto avvenire, dirò tra poco.

Il rapporto quantitativo, però, conta poco. Quel che è certo è che non si può stabilire in alcun modo «un rapporto di identità tra la veduta modernista e l'antifascismo»; che l'equazione tradizionalismo-fascismo (almeno potenziale) e progressismo-antifascismo è un non senso. «In realtà è all'interno dell'antifascismo stesso che si stabilisce la frattura tra tradizionalisti e progressisti». E devo ora rinviare l'approfondimento di questo punto: l'opposizione ha un carattere morale e non economico; tanto è vero che dalla parte dell'interpretazione progressiva è la borghesia in ascesa, quella che può pensare a una continua accentuazione della sua funzione oligarchica. Mai come oggi l'aspetto etico-politico e l'economico sono apparsi distinti.

È ben certo, infatti, che vi è un'altra via, quella che vede nella critica del modernismo e dell'idea di progresso l'unica possibile linea per uscire dagli orrori del mondo contemporaneo. Il primo nome che deve essere fatto è quello di Simone Weil, anche se la sua voce, per quel che ha di più profondo, resta oggi totalmente inascoltata. Ci si sbriga spesso di lei con una certa sufficienza, giudicandola una «platonica», termine di disprezzo per gli ammiratori della nuova teologia. O la si ricorda semplicemente per il suo esempio di un'intellettuale che aveva accettato di condividere la «condizione operaia», o come una cristiana anticlericale (dunque ribelle, dunque vicina allo sfondo da cui il progressismo cattolico doveva emergere...). Non è un caso che i progressisti di qualsiasi campo, laici o cattolici, ripetano che ne conoscevano il pensiero nel 1948, o giù di lì; col che vogliono dire che quella, e non oggi, era la sua ora. Pure, resta che nessuno come la Weil aveva così esattamente previsto sia l'avvento dello scientismo, sia il cedimento di ambienti religiosi al nuovo modernismo.

Per restare nella cultura italiana, chi insistette nella critica dell'idea modernista fu Giacomo Noventa, del quale riassumo alcune idee fondamentali:

1) la tesi che una politica postfascista seria potesse fondar-

si soltanto sulla critica di quella visione della storia d'Italia che era stata formulata da De Sanctis e che è rimasta il fondamento di tutte le interpretazioni laiciste (anche Gramsci, pur democratizzandola rispetto alle interpretazioni idealistiche, vi ravvisa, né può fare altrimenti, il modello ideale);

2) la critica a De Sanctis, motivata dal fatto che la storia del pensiero italiano non si presta, per il suo carattere ideale, alle vedute progressistico-laiche; ma di qui egli derivava la tesi del primato della tradizione italiana, come dell'unica che, nello svolgimento dei suoi motivi essenziali, potesse dare un fondamento metapolitico all'unità e alla civiltà europea;

3) la convinzione che quel che era moderno poteva essere conciliato col pensiero cattolico, il che evidentemente significava che i problemi sorti nell'età moderna potevano e dovevano avere soluzioni nel prolungamento e nello sviluppo della tradizionale sapienza cattolica; di qui il suo incontro con Maritain, da lui considerato il più grande storico del pensiero dalla Riforma e dalla Controriforma in poi;

4) la constatazione che tuttavia Maritain non poteva chiaramente e precisamente concludere la sua storia, e ciò per il suo mancato approfondimento della tradizione italiana. La sua storia «non poteva concludersi che in Italia».

Penso si debba osservare:

a) L'idea di «modernità» intesa nel senso laicistico di «orizzontalizzazione della trascendenza» non presenta alcuna evidenza intrinseca. Di più, a mio giudizio, e come ho cercato di mostrare nel mio libro sul *Problema dell'ateismo*, l'integrazione dell'ateismo nella storia della filosofia porta a distruggere l'idea della storia del pensiero moderno come processo unitario verso l'immanenza; e a distinguere due linee fondamentali e irriducibili, quella da Cartesio a Nietzsche, e quella da Cartesio a Rosmini (mi incontravo allora, senza saperlo, con l'idea di Noventa sulla tradizione italiana).

b) Nell'asserirla come indiscutibile – è l'unica idea che l'antifascismo progressista, che, come rivoluzionario, dovrebbe sottoporre a critica ogni giudizio, non contesta affatto – vi è già un'attitudine «conservatrice». Contro la comune tesi che il dinamismo della rivoluzione resistenziale sarebbe stato fermato dal conservatorismo, affermo invece che il rinnovamento o la ri-formazione intrinseci alla tradizione («Rinnovamento

non significa rivoluzione, come non significa restaurazione, ma bensì "ri-formazione"», Karl Barth) sono stati fermati dall'assunzione del conservatorismo (in primo luogo come conservatorismo culturale) da parte dell'attitudine progressista e dalla conseguente mancata critica dell'idea di rivoluzione. È chiaro del resto come l'idea dell'«errore contro la cultura» manifesti una disposizione conservatrice; non si vuol rinunciare a un'eredità sia pure ideale: in questa disposizione è il primo germe della serie di contraddizioni che in ultima analisi hanno portato al rovesciamento di cui si è detto all'inizio. Beninteso, non dico affatto che si tratti di un rovesciamento intenzionale: parlo della necessità di un processo, a cui certo ben pochi, tra i provenienti dall'antifascismo, come ben pochi anche della generazione nuovissima, intenderebbero sottoscrivere; ma a cui tuttavia, per un errore intrinseco alla loro posizione, sono impotenti a resistere.

c) La contraddizione, entro la posizione progressista, tra conservatorismo e rivoluzione, porta a un processo di falsificazione del linguaggio che è a fondamento di ogni aspetto presente di crisi della democrazia, e di dissoluzione morale.

d) Il progressismo si pone in contraddizione col passaggio del fascismo e del nazismo da oggetto di polemica a oggetto di storia, quindi con quell'esigenza di «veder chiaro» che dovrebbe discendere come tratto primo dalla sua natura illuministica. Tutte le ricerche serie concordano infatti nell'abbandono della loro interpretazione reazionaria, che dipende, in fondo, da quest'unica e affatto aprioristica idea che, essendo conferito alla rivoluzione il carattere di «valore», o essendosi addirittura ravvisato in essa l'unico valore, non si può parlare di «rivoluzione cattiva». In realtà, a Mussolini fu sempre presente l'immagine di Lenin e l'antagonismo con lui, nella pretesa di essere il vero rivoluzionario, espressione di una più profonda cultura; e penso si debba parlare di lui come del rivoluzionario che aveva accettato la critica idealistica del marxismo; accettazione che è alla base del suo fallimento rivoluzionario.[8] Inoltre, tradizionalismo e fascismo non possono essere confusi, perché il tradizionalismo non può non riportarsi a Platone (non si può parlare di «tradizione» senza il riferimento alle tesi del «vero in sé» e del «bene in sé», assoluti, non tramontabili, ecc.), mentre Mussolini e Hitler ven-

gono dopo Nietzsche e la sua dissoluzione dell'idea di verità. Non dico siano suoi discepoli, perché Nietzsche non è una guida pratica, ma un diagnostico, il diagnostico massimo di quel che sarebbe avvenuto nel XX secolo; e Mussolini e Hitler altro non sono che delle conferme della sua diagnosi. Resta che, per il loro venire dopo Nietzsche, e per averne accettate le negazioni, anche quando affermano tesi tradizionali non possono presentarle altrimenti che come «miti», e con ciò falsarle completamente.

Il punto, però, decisivo per l'accelerazione del processo di disgregazione è la conversione (anche se, in termini religiosi, converrebbe piuttosto parlare di un rovescio di conversione!) di molta parte del mondo religioso, così protestante come cattolico, all'idea di modernità.

I momenti del processo

Già nel numero di *Costume* del gennaio 1946, in un articolo che intendeva essere una considerazione degli eventi immediatamente successivi alla liberazione e dei loro contraccolpi ideali dal punto di vista delle tesi del maritainiano *Humanisme intégral*, criticavo la sovrapposizione del mito della Resistenza alla Resistenza effettiva. Che cos'era stata infatti la Resistenza se non il rifiuto della collaborazione, che comportava la riduzione alla condizione di schiavi, dopo che la Germania nazista, essendosi dichiarata distinta e superiore per razza, aveva implicitamente dichiarato contro il mondo intero una guerra di colonizzazione (il razzismo, forma estrema del colonialismo)? Ma questo rifiuto poteva essere pronunziato dagli uomini più diversi per idee politiche, religione, moralità stessa; poteva collegarsi con le motivazioni ideali più diverse, o anche con nessuna motivazione ideale, trattandosi di un rifiuto vitale prima che morale, anche se nel suo caso la vitalità concordava con le richieste della coscienza morale. La collaborazione di fatto che si stabilì tra le parti più diverse non diceva dunque nulla nel riguardo della concordia ideale.

Questo discorso – né mi illudevo potesse avvenire altrimenti – non poteva allora non cadere completamente nel

vuoto. Perché da una parte vi erano gli uomini che già erano maturi all'epoca dell'avvento del fascismo e per costoro era ovvio che, dopo la parentesi e il suo tragico epilogo, non si potessero che riprendere i vecchi partiti. Dall'altra, c'erano i giovani e i giovanissimi che alla Resistenza avevano partecipato e che l'avevano sentita in genere come guerra rivoluzionaria, non foss'altro che per il carattere volontario della loro scelta, non imposta da alcuna autorità costituita; e che, quindi, erano inclini alla prospettiva dell'unità ideale della Resistenza, da cui sarebbe sorto un nuovo mondo. In realtà, è proprio con questa idea dell'unità ideale, «per cui la Resistenza veniva trasformata in Rivoluzione», che aveva inizio il processo di cui stiamo parlando.

Come tale idea aveva potuto formarsi, e quali sviluppi preconteneva?

Il mito dell'unità ideale della Resistenza era, in realtà, correlativo a quell'interpretazione reazionaria del fascismo che abbiamo veduto discendere come «obbligata» dall'interpretazione progressista della storia.

Ancora nel decennio 1930-40, gli intellettuali antifascisti europei potevano ignorare il marxleninismo, considerandolo come un fenomeno russo (l'involuzione staliniana serviva da riprova); come una specie di versione orientale del marxismo. Ma nella Resistenza il comunismo aveva svolto una funzione di innegabile rilievo, per cui la rinuncia all'anticomunismo sembrava imposta dall'antifascismo in dipendenza dell'interpretazione di cui sopra. Perché, se pure i fascismi avevano lottato contro tutti gli aspetti positivi del mondo moderno, pur servendosi – in ciò sarebbe consistito il loro lato nuovo rispetto alle precedenti forme reazionarie – degli strumenti tecnici che questo mondo offriva, la minaccia del comunismo era stata l'argomento che aveva permesso ai loro discorsi di trovare udienza anche presso ambienti di formazione e di mentalità diverse. Di più, si riscopriva, attraverso itinerari quali quello di Lukács (dal preesistenzialismo de *L'Anima e le forme* al marxismo di *Storia e coscienza di classe*) e quello di Gramsci, quella forza filosofica del marxismo che la cultura idealistica aveva ignorato. E tuttavia l'adesione completa al marxismo non poteva essere che di pochi intellettuali. Ciò in ragione dei suoi due momenti di pensiero, il materialismo

storico e il materialismo dialettico. Ognuno di essi appariva infatti suscettibile di portare a posizioni che rompevano col sistema. Il primo, al sociologismo; il secondo rischiava di giungere a un rovesciamento nell'idealismo assoluto, quale già, in fondo, si era verificato con l'attualismo. Da ciò la tendenza a distinguere tra un marxismo critico o «aperto», o marxismo come scienza, e un marxismo metafisico o teologico rovesciato, di cui il totalitarismo sarebbe stato l'espressione pratica. La compresenza dei due aspetti e il dialogo col pensiero occidentale avrebbe permesso il sopravvento del primo e, di conseguenza, la famosa «evoluzione democratica» del comunismo.

Perciò, per la maggior parte degli intellettuali di tipo laico, e per un gruppo allora piccolo di intellettuali cattolici, intendere la Resistenza come rivoluzione non significava aderire senz'altro alla veduta comunista, per cui la Resistenza sarebbe stata l'estensione all'Europa continentale di quella mutazione di guerra in rivoluzione che Lenin aveva operato nel 1917. Per essi si trattava di raggiungere un'unità superiore in cui il liberalismo (visto come essenziale allo spirito moderno come processo di critica delle autorità, formula di gusto illuministico che tornava allora di moda) e il socialismo venissero composti e la rivoluzione occidentalizzata.

La via a questo punto era prefissata; il percorso era facile, e così corrispondente alle comuni abitudini di cultura, che il plauso, intorno alla metà degli anni '50, poteva dirsi assicurato. La conciliazione sarebbe stata possibile quando il liberalismo fosse stato separato da ogni vincolo a una religione trascendente o immanente (onde la critica alla «religione della libertà» di Croce, tesi che, enunciata nel 1932, era però la premessa di quello scritto di dieci anni dopo *Perché non possiamo non dirci cristiani* che fu in quel tempo massimamente svalutato) e il marxismo a sua volta diviso da quel metafisicismo e teologismo rovesciato di cui si è detto, e di cui il totalitarismo sarebbe stato l'espressione pratica.

Rispetto alla veduta ortodossa dei filosofi marxisti questa posizione rappresentava un rovesciamento: perché per essi l'illuminismo rappresentava una fase preparatoria, ancora legata alla rivoluzione borghese, rispetto a cui il marxismo segnava un decisivo oltrepassamento; mentre per gli intellet-

tuali progressisti il marxismo – combinato con elementi dell'esistenzialismo di sinistra, del pragmatismo nella forma deweiana e di un razionalismo metodologico e non più metafisico – rientrava nella disposizione illuministica come seconda fase. Ciò, tuttavia, non portava a polemiche aspre sul piano culturale perché la posizione progressista sostituiva a uno storicismo di tipo romantico e di indirizzo conservatore uno storicismo illuministico critico della tradizione e di ogni abitudine pratica che le fosse legata, ed era questa critica che al comunismo importava. Quella che si disse «politica della cultura» prendeva così un aspetto positivistico e antimetafisico. La doppia negazione di cui si è detto importava infatti, sempre per «obbligazione» (il progressismo non è creativo, ma questo meriterebbe un'analisi a parte), tanto l'adesione a uno scientismo correlativo all'estensione delle scienze dell'uomo (psicanalisi, sociologia, linguistica, strutturalismo) in cui pure rifluivano motivi nietzschiani (e dunque dell'esistenzialismo di tipo ateo) per la polemica contro il dogmatismo del vero e del bene in sé, quanto la riduzione della verità a strumenti favorevoli all'orientamento della vita: strumentalismo deweiano; razionalismo antimetafisico russelliano. Si trattava dunque di un eclettismo di sinistra (anche questa frase dovrebbe essere analizzata a lungo), in cui elementi positivistici e prammatistici si univano a motivi marxisti, separati dal messianismo, e motivi nietzschiani, separati dal momento tragico. Soprattutto è però da accentuare come si stabilisse così una delle maggiori contraddizioni, o forse la più grande, che si sia mai avuta nella storia. Ciò perché lo scientismo, visto in questa massima estensione al mondo umano, rappresenta la punta estrema del conservatorismo, perché professa un totale relativismo rispetto ai valori, spiegati come espressioni di situazioni psicologiche e sociali. In ciò si diversificava radicalmente dal marxismo, professante la fede in quell'assoluto che è la storia, supremo giudice della cui sentenza il proletariato – sostituito poi dal partito comunista – sarebbe stato l'esecutore.

Ma, d'altra parte, tale scientismo veniva richiamato in funzione rivoluzionaria; e alla rivoluzione è essenziale l'idea di cominciamento, di una nuova storia in cui ci sia garanzia che gli errori del passato non verranno ripetuti. Come poteva dun-

que adempiere al compito rivoluzionario altrimenti che nella forma di semplice negazione, cioè dissolvendo tutti i valori che la tradizione aveva affermato? Il passaggio da Freud, ancora legato a uno scientismo conservatore, a Wilhelm Reich è a questo riguardo estremamente significativo. Come psicanalista in senso stretto Reich non ha una particolare fama; è tuttavia incontestabile che oggi si annette alla psicanalisi un significato morale che in genere coincide, scopertamente o meno, con quello rivoluzionario, che egli le aveva conferito.

Se riprendiamo quel che dianzi si è detto sul «modernismo» di Mussolini e di Hitler, vediamo il paradosso a cui il progressismo è costretto. La tradizione che esso distrugge è esattamente quella a cui, avendola ritrovata attraverso l'antifascismo, si appellava Simone Weil. È la tradizione del platonismo.

Si è fatto cenno poco fa alla ricomprensione progressista del marxismo nell'illuminismo, e al suo carattere di rovesciamento. In questo rovesciamento il progressismo è costretto a ripercorrere all'indietro il processo dell'illuminismo, risalendo ai suoi incunaboli; a ritrovare cioè il libertinismo, enucleandone la posizione allo stato puro, separandolo così dall'aspetto per cui preludeva all'illuminismo propriamente detto (o isolando, entro quel fenomeno complesso che è l'illuminismo, il filone libertino), come da quello per cui inclinava verso il pessimismo. Ritrova la libertà «da» (cioè, in pratica, dal peso di ogni obbligazione morale), separandola completamente dalla libertà «per»: libertà «da», che è poi esattamente la libertà libertina. E che cos'è poi il fenomeno degli hippies se non il coerente risultato ultimo? Questi apparenti ribelli non fanno che protestare contro il punto a cui il progressismo vorrebbe fermarsi. So bene la risposta, l'unica, che mi si potrebbe opporre: oggi, dopo il riconoscimento che il carattere della modernità non può venir ritrovato in una metafisica dell'immanenza, ma nello spirito scientifico, noi saremmo davanti a un nuovo tipo di rivoluzione, che non si manifesta più nelle forme consuete, ma in quelle del progresso tecnico. Ma a questo non c'è da rispondere che con i termini usati da Jacques Ellul nel suo bellissimo libro *Autopsie de la révolution*: «Occorre comprendere in profondità che la tecnica produce una società essenzialmente con-

servatrice (benché certamente in evoluzione assai rapida!), integratrice, totalizzante, al tempo stesso che porta con sé degli enormi cangiamenti: ma sono cangiamenti di un'identità, di un rapporto a sé sempre identico. La tecnica è antirivoluzionaria, ma per i "progressi" effettuati dà l'impressione che tutto cambi, mentre soltanto si modificano delle forme e dei mezzi. Essa annienta la pulsione rivoluzionaria accrescendo tutti i conformismi alla sua propria struttura integrata. Essa importa un'"implosione" fondamentale dando il sentimento di un'esplosione liberatrice, puramente superficiale».[9]

Le idee sinora esposte sulla contraddizione fondamentale per cui il conservatorismo, attraverso il progressismo, assorbe e neutralizza completamente l'idea di rivoluzione, si incontrano perfettamente con quelle dello stesso Ellul sulla sua banalizzazione; sulla riduzione presente della rivoluzione a oggetto di consumo. Gli esempi sono troppo facili: come potrebbe oggi un artista, un letterato, un musicista, o anche un filosofo, riuscire presso la borghesia se non apparendo rivoluzionario? Ma, forse, il più decisivo fra tutti è l'incredibile successo tra le più spregiudicate élite della nuova teologia: è vero che si è rinnovato un interesse teologico che taceva da secoli; ma, in genere, in quali ambienti?

Anche qui è da osservare come il successo presso le classi privilegiate consegua alla riduzione della rivoluzione a dissacrazione, all'aspetto, cioè, che ha in comune con il pensiero libertino.

Saremo riportati qui anche al migliore Sorel, e al suo capolavoro, *Le illusioni del progresso*, tanto superiore alle *Riflessioni sulla violenza*; e alle sue tesi sulla connessione tra l'idea di progresso e lo spirito borghese, sull'accompagnarsi del sorgere di quest'idea, alla fine del sec. XVII, con il regresso dello spirito tradizionale e col decadere dei costumi e della vita morale; nonché sull'antitesi tra l'idea di progresso e quella di rivoluzione. Quanto per un'illuminazione sulla situazione di oggi potrebbe servire questa guida, è una via che non dovrebbe certo venir trascurata.

Il processo di autodissoluzione

È facile ricondurre i caratteri accennati all'inizio, del totalitarismo di tipo nuovo, alla contraddizione fondamentale che ha la sua genesi nel «progressismo dopo il marxismo». Confronterò le mie idee con quelle di uno scrittore che non è reazionario, né tradizionalista nel senso di cui si è detto sinora, e meno che mai fascista; ma semplicemente pessimista perché rivendica il diritto democratico di tenere gli occhi aperti: Jean Cau. Alle prospettive che ha enunciato ne *L'agonie de la vieille* si potrà o si dovrà andar oltre, ma soltanto dopo averle accettate, come constatazione di fatto.

Il punto a cui siamo giunti nel mondo occidentale è una «democrazia vuota del sacro». La solita retorica porterà a dire che proprio qui sta il progresso: una tale democrazia segna il passaggio a una «società aperta», che accetta e rispetta ogni contenuto di pensiero, che, distinguendo tra politica e religione, permette alla religione di farsi più pura, ecc. In realtà, questa democrazia «vuota del sacro» coincide con l'ateismo assoluto. Ma questo ateismo è una fondazione nuova di valori, o segna invece l'impossibilità di parlare in termini di valori? Se a una fondazione religiosa si sostituisce una fondazione sociale (accettazione di regole necessarie per la coesistenza), è troppo facile osservare che la società potrà venire contestata. Ma, d'altra parte, anche una contestazione fondata su un ordine cementato dalla fraternità, nel senso, l'unico ormai possibile, che gli uomini non sono fratelli, ma lo diventeranno, è in realtà un'impresa priva di significato.

Osserviamo: c'è chi, proprio muovendosi in quest'ordine di idee nella contestazione, vorrebbe un ritorno al marxleninismo originario (è singolare come si parli poco di Trotzki, la cui solitudine pare, dopo la morte, accentuata; gli è che, appellarsi oggi agli sconfitti, fa paura!) contro il tradimento del comunismo ufficiale ormai imborghesito (esempio massimo, per loro, del traditore: Togliatti). Ma per provare l'illusorietà di questa speranza, occorre richiamarsi a un punto che è già stato accennato da molti, ma che Ellul ha, mi pare, trattato meglio di ogni altro: la rivoluzione è stata «effettivamente tradita», e qui ha ragione Trotzki; ma, d'altra parte, una rivoluzione come quella marxista, nel senso della storia, non può riuscire che

a condizione di essere tradita. Il processo di rivoluzione per la liberazione dell'uomo o rivoluzione per il potere è, insieme, il tradimento della rivoluzione marxista e il suo compimento. Infatti nella prospettiva marxista dell'alleanza tra il principio rivoluzionario e lo storicismo assoluto (lo storicismo diventando in essa assoluto proprio per l'integrazione della rivoluzione) la rivoluzione diventa l'unico valore, non limitato da nessun altro, e neppure ordinato a nessun altro (la libertà e il socialismo sono per il marxismo rigoroso il risultato della rivoluzione, non affatto il suo fine; non bisogna confondere la dottrina marxista con le concessioni che deve fare alle formule di propaganda) e la sua verità sarà misurata dal successo; ma come assicurarne il successo se non rafforzando all'estremo le strutture dello stato, che acquisisce un potere che non è limitato da alcun principio (in questo, appunto, il totalitarismo)?

In questo rafforzamento vengono, in virtù del tradimento, ritrovati certi valori della tradizione, separati però dal significato che avevano nella tradizione; così la nazione, diventata inseparabile dall'imperialismo; così la famiglia. Come ipotesi, è possibile, al limite, anche una conciliazione con la religione. Ma avverrebbe sul principio dell'oppio; il comunismo vive oggi sull'oppio della felicità terrena che seguirà ai sacrifici imposti dal salto qualitativo; ma le riserve di oppio non sono infinite, e che cosa vieta allora di ricorrere all'oppio religioso?

Scrive chi, tra i critici intransigenti del comunismo, è senza dubbio tra i più acuti, Jules Monnerot: «Il comunismo è definito qui per l'essenziale attraverso l'immanenza reciproca, e l'interdipendenza funzionale, di tre fattori: un "impero" (che si dà per altra cosa che un impero), una "religione secolare" (che si dà per altra cosa che per una religione secolare) e un'"organizzazione sovversiva dei conquistatori del mondo" (che si dà per altra cosa che un'organizzazione sovversiva dei conquistatori del mondo)».[10] C'è solo da aggiungere che questo presentarsi in termini falsificati non è un fenomeno intenzionale, ma un'obbligazione che dipende dalla sua essenza; e qui è la sua forza.

Sostanzialmente, Cau è dello stesso parere: «Dunque, di recente, due ordini ebbero la volontà di essere totalitari: lo stalinismo e il nazismo. Li prenderò come punti di riferimento al fine di predire quale dei due abbia più probabilità di far

figli. L'ordine staliniano fu costruito su una menzogna assoluta. L'ordine nazista su una franchezza assoluta. Quando l'Unione Sovietica gemeva sotto una spaventosa tirannide ... lo stalinismo affermava che l'URSS era il paese più libero e più felice del mondo, la terra ove fioriva la "vera" democrazia e la bella giustizia era infine realizzata ... milioni di uomini morirono credendo alle sue menzogne ... martiri di un sistema e di un tiranno che si era dedicato a uno dei più prodigiosi "rovesciamenti di ideali" della storia. Il nazismo, altro mostro, si presentò nudo. Affermò la sua crudeltà, il suo odio e il suo razzismo categorico e assassino. La sua volontà di genocidio, la proclamò; ... la sua volontà schiavista, la urlò. Due terrori di faccia. L'uno mascherato, l'altro nudo».[11]

La domanda se il nazismo non abbia vinto idealmente, o addirittura se la sua sconfitta sui campi di battaglia non fosse necessaria per la sua vittoria ideale, non è affatto priva di senso. «Domandiamoci, con una lucidità ghiacciata, se l'avvenire non sarà nazi, e se il profeta dei tempi che stanno per venire non sia né l'ebreo che nacque in Galilea, né quello che, quasi duemila anni più tardi, fu sepolto a Londra, ma un uomo dai lunghi baffi che morì pazzo e sconvolto dalla sua visione: il professore di filologia Federico Nietzsche. Domandiamoci, con dei nervi da clinico, se il nazismo non sia stato la sola risposta coerente all'orgogliosa proclamazione della morte di Dio. L'ultima conseguenza dell'umanismo che credette ingenuamente di liberare l'uomo (vuotandolo del sacro)».[12]

È oggi di moda ogni sorta di addolcimento di Nietzsche. Lo si fa illuminista, lo si fa cristiano, non c'è parte che non se lo contenda. Contentiamoci qui di astrarre un aspetto della sua personalità e consideriamolo come un fenomenologo che abbia studiato una particolare essenza, quella della «morte di Dio» e ne abbia messo in luce quel che ne è incluso, la fine dell'idea di verità. La subordinazione alla verità è ancora un carattere del «troppo umano». Il passaggio al superuomo è il passaggio a chi domina le idee, le riduce a strumenti che possono favorire l'orientamento della vita e il successo della volontà di potenza. La «morte di Dio» implica la rottura decisiva col platonismo, a cui consegue quella del cristianesimo. È detto, del resto, nelle prime pagine di *Al di là del bene e del male*:

«L'errore più nefasto ... intendo l'invenzione del bene e del male fatta da Platone ... il cristianesimo non è che del platonismo a uso del popolo».

In questo senso si può anche dire che la ragione della sconfitta di Hitler fu, in ultima analisi, la sua sincerità. Invece di rinunciare a pensare secondo l'idea di verità, trattò l'affermazione di Nietzsche come se fosse la verità.

Se passiamo ora alla considerazione del mondo che, convenzionalmente, chiamiamo ancora libero, l'attenzione deve essere portata sulla concatenazione necessaria dei fenomeni che hanno trovato espressione, in un processo di crescita, non a caso, quotidiano, negli anni '60, ma che erano già preparati dalla cultura che si affermò negli anni '50. Dopo che parve retorica quasi risibile, o adatta ai discorsi elettorali dei notabili, insistere su quell'opposizione tra cristianesimo e comunismo su cui avevano, nel periodo immediatamente precedente, concordato credenti e laici (vedi Croce).

Se questo mondo avesse tradito l'ideale di libertà il problema non si porrebbe, in forma grave, almeno. Il guaio è che gli rimase rigorosamente fedele, intendendolo però in un certo modo. Il rinnovamento fu pensato come liberazione dai vincoli della tradizione e dei suoi ideali, ritenuti non più validi appunto perché passati, espressioni di una diversa situazione storica (onde il ridicolo gettato sul «buon tempo antico», l'accentuazione del rifiuto, che fu detto «virile», di ogni nostalgia, il programma di «liberazione totale dal romanticismo»); e lo stesso anticomunismo fu fatto rientrare in questo processo, perché in Russia il nuovo sarebbe stato provvisoriamente soverchiato dall'antica tradizione, così teocratica come burocratica; pur essendo, si diceva, necessariamente portato a emergere, per un'evoluzione democratica inscritta nella realtà e che avrebbe fatto intendere ai marxisti stessi che l'aspetto rivoluzionario-messianico altro non sarebbe stato che un'ideologia necessaria per l'accelerazione del processo di rinnovamento dei paesi sottosviluppati. Separato perciò dalla dimensione del passato, e insieme dalla tensione verso il futuro (doveva adeguarsi, per essere «nuovo» a un mondo che era in continuo, acceleratissimo movimento, senza tuttavia, interiore cangiamento; il mondo tecnologico, insomma), l'uomo (curiosamente celebrato, per questa liberazione, come «libertà

creativa») veniva ridotto al puro presente. Nulla gli era consegnato (tradizione da *tradere*), nulla aveva da consegnare, e doveva soltanto prendere posto in un processo che era irreversibile, ma senza salti di qualità. E il presente si assottiglia sempre, diventa l'attimo. Così intesa, la libertà dell'uomo si riduce nella sua frantumazione: non può ricevere la sua vitalità che dalla «novità»; novità che assume valore soltanto per il fatto che «nega», e che lo stordisce con l'ebbrezza, dandogli con ciò il senso della freschezza della vita. È superfluo dire che con ciò è aperto il cammino verso la droga; e che sarebbe del tutto privo di senso minimizzarne l'importanza, perché ciò che in altri tempi poteva essere vocazione o vizio diventa oggi componente essenziale e, al limite, indispensabile. Ricordo di aver letto, nell'articolo di un sociologo, che non c'è differenza tra mangiare e drogarsi. Posta questa frantumazione, la droga diventa effettivamente un cibo indispensabile.

Non è però questo ancora l'essenziale. Da cosa può venire all'uomo la novità, che gli dà il senso di vivere se non «da altro»? A questo punto si deve parlare della coincidenza puntuale tra la liberazione, così intesa, e la svirilizzazione. Il tema del passaggio al «regno della donna» è oggi uno degli argomenti più degni di approfondimento. Scriveva il tradizionalista Noventa: «Quando una società incomincia a perseguire, attraverso i suoi libri e le sue leggi, un ideale donnesco, le "donne" stesse e gli "uomini" abbandonano a poco a poco le classi dirigenti, le classi di quei libri e di quelle leggi, e si rifugiano nel popolo: i "maschi" e le "femmine", i pederasti e le lesbiche invadono il campo. Dove la donna è sottomessa all'uomo trionfano l'intelligenza e la forza: dove l'uomo alla donna, l'immaginazione e la violenza. Regno della donna: tirannia. Regno delle donne: anarchia».[13] E come dimenticare il saluto, in quel che mi pare essere stato l'ultimo suo scritto, di André Breton all'avvento del «regno della donna», come preparazione per il cangiamento radicale (Breton sembra intendere questo regno come l'equivalente, per la rivoluzione surrealista, della «transitoria» dittatura del proletariato comunista)?

L'antitradizionalismo ha coinciso per la democrazia con l'epurazione delle fedi e degli ideali. Di qui la sequenza che Cau ha segnalato: l'ordine-per-l'ordine (ridotto al suo puro

esercizio, separato dall'autorità dei valori, perciò tirannide che non si dà per tale, perché si dissimula nella formula di tirannide di gruppi, dove il responsabile resta occulto), il disordine-per-il-disordine (la contestazione ha sentito bene l'oppressività del presente ordine; ma siccome non è risalita sino alla critica del suo principio originario, è avvenuto che, come puro disordine, abbia coinciso con la «rivoluzione fallita», non per gli ostacoli che ha incontrato, ma, diciamo così, per essenza; e che si sia fatta complice dell'ordine oppressivo, perché la sua azione si è indirizzata a distruggere le vecchie strutture, che ancora garantivano le libertà individuali – pittura pura, scultura pura, letteratura pura, sessualità pura).

Alla fine della guerra era formula corrente quella della sostituzione alla democrazia individualista di una «rivoluzione personalista e comunitaria». Quanto alla rivoluzione è già detto. Passiamo ora al «personalistico» e al «comunitario». In quanto il gruppo di produzione e di potere non ha di mira la realizzazione di un ordine ideale, comunque inteso, ma soltanto la sua affermazione, l'individuo è ridotto alla sua «funzione» strumentalmente utile in questo gruppo, e ciò al tempo stesso che l'organizzazione tende a diminuire sempre di più lo spazio per l'individuo, sino a che esso non possa vivere se non situato in un gruppo. La negazione del liberalismo non potrebbe essere più completa; e insieme l'unificazione raggiunge il grado massimo. Il superamento di liberalismo e socialismo si risolve nella negazione dell'uno e dell'altro.

La democrazia si definisce per il riconoscimento dell'uguale dignità di ogni persona umana; ma d'altra parte questa democrazia oppone in maniera assoluta e inconciliabile i tradizionalisti e i progressisti. Così è avvenuto che tutto il mondo abbia assistito inerte al genocidio del popolo tradizionalista del Biafra, mentre questo stesso mondo si solleva al minimo torto (non che l'approvi, tutt'altro!) fatto a un intellettuale progressista! Negazione completa della giustizia e insieme della carità.

Siccome la contraddizione e la falsificazione – dunque l'immoralità improduttiva, che è altra cosa dalla giustificazione, per un fine universale, di mezzi che non sarebbero leciti per l'utilità privata – caratterizzano tutti gli aspetti della

presente società occidentale, ne viene che il discorso potrebbe andare all'infinito.

C'è un punto però in cui la contraddizione ha veramente raggiunto il livello estremo, ed è presso quella larga parte dei teologi cattolici che ha accolto il mito progressista. Il linguaggio di presentazione è il solito, il richiamo al fervore evangelico contro l'ordine romano. Invece, quel che i cattolici di sinistra realizzano è un clericalismo a uno stato così puro come mai era stato attinto. Consideriamo infatti: si ha clericalismo quando la Chiesa diventa organo necessario per la realizzazione o il mantenimento di un determinato ordine storico, e si risolve totalmente in questa funzione. Ora, è un fatto che la società scientista ha bisogno di preti; e veramente di «nuovi preti», perché il compito loro richiesto è totalmente altro da quello delle società del passato. Lo scientismo, infatti, non può non lasciare un certo margine all'agnosticismo: la non esistenza di Dio e di un mondo futuro non può essere oggetto di dimostrazione. E allora ecco intervenire il teologo «demitizzante», per rassicurare non già contro il dubbio ateo bensì contro il dubbio religioso. Non è certo un caso che il tipo dei dogmi reazionari, da cui la religione dovrebbe essere epurata, come «proiezioni» della cattiva coscienza per gli psicologi, come non appartenenti ai testi sacri per certi esegeti biblici, come residui gnostici per certi storici, siano quelli del peccato originale e dell'inferno. Si aggiunge poi il teologo morale, per dichiarare che la morale è autonoma, comune ai cristiani e agli atei, come morale del senso della storia e del suo progresso: chiamiamo peccato quel che corrisponde a uno stadio inferiore, virtù quel che corrisponde a uno stadio superiore dell'evoluzione. Non possiamo, ora, spingere avanti questa analisi e mostrare come la tesi della «morte di Dio» sia veramente il punto ultimo necessario di questo processo teologico. Osserviamo: già una volta si parlava di «cattolicesimo ateo» o di «clericalismo senza cattolicesimo», per riferimento a un certo movimento di destra. Il suo errore stava nell'essere di destra; la compiutezza del clericalismo è possibile invece soltanto «a sinistra».

Nel nuovo cattolicesimo dell'«età adulta» abbiamo l'inversione più completa della posizione del maggior teorico della democrazia cristiana, Maritain; per il quale il riconoscimento

del valore positivo della scoperta moderna del momento della soggettività, come sviluppo e non come negazione del pensiero tradizionale, portava all'accordo tra cattolicesimo e liberalismo; e il cristianesimo interveniva nel passaggio dal liberalismo alla democrazia (effettivo riconoscimento a tutti della dignità della persona), contro le insufficienti fondazioni del liberalismo.

Le troppe cose che si sono dovute contrarre nei limiti di questo scritto – né era possibile fare altrimenti, perché siamo oggi in una situazione in cui tutti gli elementi sono necessariamente connessi – hanno costretto a un discorso che, inevitabilmente, non poteva non essere contorto.

Comunque, mi sembrano risultare due tesi essenziali:

1) Il processo di autodissoluzione della società occidentale – di tramonto vero e proprio, perché i vecchi ideali vengono considerati spenti e i nuovi non soltanto non sono sorti, ma non possono sorgere, e quelli che a volte vengono presentati come tali non sono che maschere contraddittorie – non era per sé un processo inevitabile; è invece il risultato necessario dell'aver confuso il passaggio alla democrazia col mito progressista. Di nuovo, a fondamento c'è un errore della cultura.

2) Per converso le contraddizioni a cui esso ha portato mostrano il carattere mitico che gli è proprio; e il suo crollo coinvolge quello delle visioni della storia in cui ha trovato legittimazione e alle origini delle quali si è brevemente accennato.

Si può parlare, come ha fatto Ellul, di una «evoluzione necessaria» dopo il crollo della «rivoluzione nel senso della storia» marxista, prima nella «rivoluzione tradita», poi nella «rivoluzione banalizzata» (la situazione occidentale). Ma si deve prendere coscienza che si è appena agli inizi dell'enorme revisione ideale che un simile compito comporta. Se la crisi si tramuterà in catastrofe, è anche una questione di tempo.

Articolo pubblicato su *L'Europa*, IV, 15, 23 maggio 1970, pp. 11-35, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 187-215.

[1] *L'Europa*, IV, 7-8, 7 marzo 1970, pp.10-15, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione...*, cit., pp. 131-45.

[2] *Un discorso «nuovo» su destra e sinistra*, in *L'Europa*, IV, 10, 28 aprile 1970, pp. 24-28 e in AAVV, *Il vicolo cieco della sinistra*, Rusconi, Milano 1970, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione...*, cit., pp. 171-86.

[3] Queste idee sulla presente «dissoluzione feudale» mi sembrano trovar conferma in quelle che, a partire da una problematica diversa, ha avanzato Gianfranco Miglio: «La sorte dell'autorità statale potrebbe non essere molto diversa da quella che, in una analoga congiuntura costituzionale, toccò già alla "monarchia feudale". Allora infatti il potere regio – perdute le prerogative e le funzioni di sovranità effettuale che in qualche modo dal "dominato" tardo-classico e dalla regalità germanica erano pur trapassate alla monarchia romano-barbarica e che avevano conosciuto un ultimo ritorno nel principato carolingio – si ridusse a sopravvivere, atrofizzato e per così dire mummificato, sul contesto di un ordinamento pluralistico-signorile il quale obbediva ad un "tipo" totalmente diverso». (*Il ruolo del partito nella trasformazione del tipo di ordinamento politico vigente*, in AAVV, *La funzionalità dei partiti nello stato democratico*, La Nuova Europa, Milano 1967, pp. 51-52; e cfr. *Ibid.*, p. 50, le osservazioni sull'affermarsi ovunque di «ordinamenti basati sulla legittimità di interessi di gruppo»). Si aggiunga come la caduta oggi, in Europa, dell'idea di patria, avvenendo in un periodo di nazionalismi e imperialismi esasperati, equivalga a un disarmo morale.

[4] Egli intese presentarsi come continuatore dell'opera di Gobetti (cfr. *Nulla di nuovo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 293, la nota del 1946 a uno scritto del 1937); ma la sua continuazione era in realtà un'eresia.

[5] Cfr. il mio scritto *Appunti per una definizione storica del fascismo* in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 116 sgg.

[6] Questa è già la tesi di Lenin, «o il comunismo o la barbarie radicale», poi svolta storicamente soprattutto da Lukács.

[7] In seguito alle note opere di Löwith (*Meaning in History*, 1949) sulla genesi delle filosofie della storia e di Voegelin (*La nuova scienza politica*, 1952, Borla, Torino 1968) sulla critica dell'idea di modernità; cfr. anche il mio libro *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990.

[8] Cfr. il mio scritto *Appunti...*, cit.

[9] Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris 1969, p. 209

[10] Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris 1963, incipit della Prefazione alla nuova edizione.

[11] Jean Cau, *L'agonie de la vieille*, La Table Ronde, 1970, pp. 140-41.

[12] *Ibid.*, p. 116.

[13] Giacomo Noventa, *Caffè greco*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 62.

3

Cristianesimo tra fascismo e marxismo nel pensiero italiano

Il pensiero cristiano contemporaneo, così cattolico come protestante o ortodosso, ha incontrato il problema del marxismo prima di tutto nella forma del problema dell'ateismo. È col marx-leninismo, infatti, che ha avuto inizio quel processo che, a differenza delle precedenti posizioni ateistiche apparse nella storia del pensiero, e che avevano dato luogo, al più, a ristrette élite, ha raggiunto le masse; a tal punto che per vaste zone del mondo contemporaneo il problema di Dio sembra scomparso senza lasciare tracce. Che, perciò, l'intera problematica del pensiero cristiano contemporaneo sia sottesa – fino alle questioni teologiche più remote – da quella del rapporto col marxismo, è cosa talmente ovvia da rendere superfluo qualsiasi accenno di dimostrazione. Anche se bisogna dire che tale ateismo si è mescolato oggi con altre forme, di origine psicanalitica, o surrealista, o in generale scientista, resta che dalla rivoluzione marxista è venuta la scossa decisiva.

Prima che di ordine politico, il problema è dunque di ordine filosofico. Qual è la natura dell'ateismo marxista? È sostanziale o accidentale? Rappresenta l'essenza stessa dell'intera costruzione teorica e di tutta l'attività pratica che ne consegue (come fu detto, per esempio, da un gesuita cultore insigne di studi hegeliani e marxisti, padre Gaston Fessard) o invece non ne è che una sovrastruttura spiegabile con ragioni storiche, in modo che nel processo storico così del pensiero cristiano come del comunismo l'antitesi sia destinata a essere superata? Per ciò altra volta mi avvenne di dire che il proble-

ma primo della politica contemporanea è un problema di storia della filosofia.

È nota la tesi generale dei sostenitori della seconda posizione: un cristianesimo «umanista» e non più meramente «soprannaturalista» può collaborare, o è anzi destinato a collaborare, con un progressismo comunista non più ateo. Infatti l'integrismo comunista, cioè l'affermazione della connessione necessaria tra la rivoluzione politico-sociale e la concezione materialistico-dialettica della realtà, non sarebbe che la replica dell'integrismo cattolico; termine che, riferito al cattolicesimo, indica l'arroccamento in una posizione storica conservatrice, e il conseguente rifiuto del dialogo: tutta l'attività politica è, in dipendenza di questo giudizio, rivolta alla costruzione di una diga.

Possiamo datare, sia pure con una certa approssimazione, il sorgere di questa seconda posizione negli anni della Resistenza. Perché allora e non prima? Come dalla collaborazione pratica tra cristiani e comunisti contro un comune avversario si passò alla ricerca dei fondamenti di una convergenza teorica?

Il problema si pone, come già si è visto, su un piano mondiale; qui, però, mi occuperò soltanto del riflesso che ebbe in Italia, degli argomenti che vennero addotti in favore di questo atteggiamento e delle critiche di cui sembra passibile. Abbiamo qui l'occasione di correggere un giudizio estremamente corrente: quello delle origini francesi della prima sinistra cattolica italiana. Certo la connessione vi fu, ma deve essere definita nei suoi limiti.

Per intendere la novità dell'avanguardia cattolica che si affacciò nella storia italiana negli anni tra il 1943 e il 1945, occorre riferirsi brevemente al pontificato di Pio XI e all'atteggiamento della generazione cattolica che era giovane negli anni tra il 1930 e il 1940.

Si è parlato spesso di un favore accordato al fascismo dalle sfere più ufficiali e autorevoli della chiesa cattolica; a difesa contro questa accusa, si disse che solo una parte dei cattolici italiani, la più conservatrice e retriva, quella più propensa a sacralizzare un ordine dato, visse a contatto col fascismo e ne fu influenzata; mentre la parte popolare e la

gioventù studiosa sarebbero state sempre, anche in quegli anni, aliene o avverse.

La verità è che i termini di fascismo e di antifascismo sono inadeguati per intendere sia la posizione ufficiale della chiesa sia lo stato d'animo della generazione giovanile cattolica di quel decennio, che dal partito popolare si trovava lontana sembrandole si fosse trattato di un «grosso» partito, non sorretto però da forti e chiare idealità morali e religiose, così che il suo scacco era stato irreversibile (notiamo come questo giudizio convenisse con quello dei più noti rappresentanti della cultura cattolica degli anni '20, per lontani o avversi che fossero tra loro: da Gemelli e Olgiati a Buonaiuti, a Papini e a Giuliotti). Sono inadeguati perché la posizione della maggior parte dei cattolici trovava la sua ragione nel rilievo di un'ambiguità che al fascismo sembrava essenziale. Era il regime che aveva accettato il Concordato e in esso l'articolo 36 che dichiarava come «l'Italia considera l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica»; sotto altro riguardo manifestava un'anima irrazionalista e le origini culturali di molti tra i suoi maggiori esponenti erano legate a taluni tra i movimenti più dichiaratamente anticattolici dei primi decenni del nostro secolo; a tutti, addirittura, aveva partecipato colui che era il suo duce.

Dunque, due anime; si può dire che il loro avvertimento fu comune, nonché agli uomini di Curia, a pressoché tutti i cattolici giovani di quel periodo, di modo che è difficile trovare, tra coloro almeno che seguirono la linea politico-religiosa di Pio XI, così dei cattolici il cui consenso al fascismo fosse integrale, come dei cattolici che vivessero un atteggiamento di opposizione radicale. Certamente ce ne furono, così degli uni come degli altri, ma in numero relativamente esiguo.

Ma quale di queste due anime avrebbe prevalso, quale sarebbe stato il processo di evoluzione del fascismo? Uno storico americano, R.A. Webster, ha scritto che col Concordato «l'Italia divenne uno stato confessionale, l'unico tra le grandi potenze dell'Europa contemporanea». Effettivamente, se cerchiamo di collocarci nell'atmosfera di quegli anni, ci diventa comprensibile come possa essere sorto e avere avuto una larga diffusione, tra il 1931 e il 1938, il pensiero che la storia dovesse trascendere le intenzioni stesse dei capi del fascismo,

e che la svolta del Concordato dovesse segnare l'inizio di un'universale restaurazione cattolica.

Per intenderlo appieno occorre pensare alla prevalenza, nella cultura cattolica degli anni '30, della veduta radicalmente «antimoderna» della storia, che negli anni immediatamente antecedenti aveva trovato espressione anche nell'opera del filosofo che fu poi l'iniziatore teorico dell'antifascismo cattolico, Jacques Maritain (si pensi ai suoi libri *Antimoderne*, 1922, e *Trois reformateurs*, 1923). In questa globale veduta era formulata la condanna in toto del pensiero moderno dalla Riforma protestante e da Cartesio in poi, come processo unitario diretto alla dissoluzione atea e nichilistica; secondo la frase di un insigne scrittore cattolico che ebbe allora il maggior momento di successo, Gilbert Keith Chesterton, i secoli dal Rinascimento in poi erano caratterizzati dall'«impazzimento» delle verità cristiane, che, separate, cessavano di esser tali. Politicamente, questo processo di decomposizione era caratterizzato dalle due tappe del liberalismo, visto come l'espressione politica del naturalismo e dell'empirismo illuministici, nonché del socialismo.

Per riserve che si possano avanzare su questa prospettiva, bisogna però riconoscere che era la replica all'interpretazione del processo storico come processo di secolarizzazione, tipica allora come oggi di ogni forma di pensiero laicista: interpretazione per il cui processo di formazione si può ricorrere alle note opere di Löwith e di Voegelin. Sotto l'aspetto politico si può trovarne un'espressione rigorosa nella *Storia d'Europa nel secolo XIX* di Benedetto Croce (1932), in cui è detto che tra le religioni rivali e nemiche che facevano riscontro e contrasto alla «religione della libertà» come religione dell'età nuova «prendeva o avrebbe meritato di prendere il primo posto il cattolicesimo della chiesa di Roma, la più diretta e logica negazione dell'idea liberale ... prototipo o forma pura di tutte le altre opposizioni e, insieme, quella che col suo odio irremissibile mette in luce il carattere religioso, di religiosa rivalità, del liberalismo. Alla concezione per la quale il fine della vita è nella vita stessa, e il dovere nell'accrescimento ed innalzamento di questa vita, e il metodo nella libera iniziativa e nell'inventività individuale, il cattolicesimo oppone che, per contrario, il fine è in una vita oltremondana, alla quale la

mondana è semplice preparazione, che si deve adempiere con l'osservanza di ciò che un Dio che è nei cieli per mezzo del suo vicario in terra e della sua chiesa comanda di credere e di fare».[1]

Croce scriveva queste righe a poca distanza di tempo dal Concordato, quando l'idea di una restaurazione cattolica in senso teocratico e antimoderno appariva come una reale possibilità. Ma non bisogna dimenticare che la prima guerra mondiale era stata prospettata dall'interventismo radicale, e soprattutto in Italia, come l'evento che doveva segnare la fine di quanto restava in Europa di Medioevo; a un tempo della chiesa cattolica e dell'impero d'Austria.

Ora, era avvenuto che, dopo la prima guerra mondiale, si erano diffusi per tutta Europa dei movimenti che, totalmente imprevisti, in quanto non spiegabili come evoluzione di forme politiche precedenti, e tali che per la più parte non si richiamavano al cattolicesimo, si proponevano tuttavia gli stessi avversari storici della chiesa cattolica, il liberalismo e il socialismo. Scaturiti contro l'uso ipocrita delle parole d'ordine del mondo moderno che aveva preteso di costituirsi contro il cattolicesimo – libertà, giustizia, pace, socialità, collettivismo – e l'alterazione necessaria che esse subivano nel loro passaggio alla pratica, non sembravano essi segnare la crisi di tale mondo e confermare quindi la tradizionale veduta cattolica? Certamente, i cattolici non potevano non vederli come fenomeno di crisi, espressioni in primo luogo di una dissoluzione, col conseguente loro aspetto irrazionalista. Tuttavia, facilmente erano indotti al pensiero che dal momento negativo non potessero passare al positivo, se non incontrando il pensiero politico cattolico e organizzando le loro realizzazioni politiche in un modo conforme a esso (si pensi al punto di coincidenza, tante volte cercato dagli studiosi cattolici del tempo, tra gli ideali corporativi cattolici e il corporativismo fascista).

La lealtà storica ci obbliga a riconoscere che questa illusione era possibile. Durò sino al momento in cui il carattere anticristiano del nazismo si rivelò appieno e a quello in cui il nazismo prevalse sulla maggior parte di questi movimenti.

Il termine di «fascismo cattolico» è qui equivoco e ingiustificato. Si deve parlare piuttosto della permanenza di quella

veduta che padre Gemelli aveva espresso, nel 1914, nell'articolo inaugurale della rivista *Vita e pensiero*, intitolato *Medioevalismo*: «Noi siamo medioevalisti e lo siamo perché riconosciamo che la così detta cultura moderna è il nemico più fiero del cattolicesimo e perché riconosciamo che è vano parlare di adattamenti, di penetrazione. Tutto questo è vano. Tutto questo si riduce, in ultima analisi, a rinunciare a ciò che è l'elemento fondamentale e caratteristico del cattolicesimo». Di questa cultura moderna il fascismo sembrava rappresentare la crisi terminale, entro cui affioravano, per la forza stessa della storia, i primi lineamenti della ricostruzione. Saranno pur stati motivi nazionalistici quelli che portavano Mussolini a difendere la cattolica repubblica austriaca di Dollfuss o a fornire un appoggio decisivo alla causa di Franco; ma il risultato sembrava essere un'intesa che si estendeva da Lisbona a Budapest, che aveva un ampio retroterra coloniale nell'impero etiopico, e che poteva arginare insieme comunismo e nazismo. Il cemento di quest'intesa non poteva in definitiva essere che cattolico e i regimi fascisti erano portati a una politica sociale corporativistica, con cui la dottrina sociale cristiana sembrava accordabile.

La considerazione delle due anime del fascismo definisce pure i limiti del consenso anche in quegli anni, tra il 1931 e il 1938, per cui qualcuno, con termine non felice, ha parlato di «idillio». Il punto su cui la chiesa si mostrò intransigente fu il rispetto assoluto del Concordato, in modo da garantire alla gioventù cattolica una formazione rigorosamente autonoma da influenze estranee; né va dimenticato che fu proprio il Concordato a rendere impossibile al fascismo di realizzarsi come regime effettivamente totalitario.

Ma l'evoluzione del fascismo avvenne in altro senso; e la sua subordinazione al nazismo, il razzismo, la seconda guerra e la Resistenza segnarono la fine di questa illusione. Questa fine non poté non coinvolgere quella della veduta storica che l'aveva permessa, l'ideale di un'antimoderna restaurazione teocratica. La sinistra cattolica sorse in Italia come esatto rovesciamento di questa veduta, si continuò cioè nell'idea della lotta contro il mondo liberal-borghese; ma al miraggio di un ordine passato da restaurare si sostituì quello di un avvenire da attuare attraverso una rivoluzione antiborghese e

anticapitalistica, a cui i cattolici avrebbero dovuto partecipare; rivoluzione già in atto nel mondo come rivoluzione comunista. Sorse così a Roma il movimento cattolico comunista, che presto si sciolse come forza politica autonoma, per entrare a far parte del partito comunista.[2]

Si era ragionato allora, da tale parte cattolica, così: «Il fascismo è una pura forza che nasce dalle contraddizioni intrinseche allo spirito moderno, in quanto esso ha significato una ribellione contro la chiesa cattolica. Queste sue origini lo inclinano contro gli avversari stessi della chiesa cattolica, quegli avversari che allora solevano essere riuniti sotto il termine generale di massoneria; seguendo la sua ispirazione l'interventismo rivoluzionario italiano aveva impostato la guerra come rivoluzione contro le sopravvivenze in Europa del Medioevo, contro l'impero austriaco e contro la chiesa cattolica. Ora questo stesso interventismo rivoluzionario, in seguito alle delusioni conseguenti al trattato di Versaglia, ha rotto con la forza di ispirazione massonica, ed è portato, in definitiva, a incontrarsi con l'interpretazione cattolica della storia moderna». Non si trattava di un parere peregrino, giacché Sorel scriveva il 28 settembre 1919: «Non mancano i motivi per credere che la massoneria abbia avuto una grande parte nei negoziati del 1915. Essa doveva sperare che una guerra tra l'Italia e l'Austria creasse alla Santa Sede tali imbarazzi da rovinare definitivamente il partito cattolico. Durante la guerra furono numerosi i processi contro preti accusati di disfattismo, nell'intenzione di sollevare contro il clero le passioni popolari. Ma una volta entrata l'Italia nella fornace, la massoneria non si è più occupata degli interessi della "giovane sorella latina"».[3] Espressione della plutocrazia e della borghesia degli speculatori, la massoneria internazionale ha trattato l'Italia «come un vinto».[4]

Introduzione alla restaurazione cattolica

L'avversario storico del fascismo era dunque determinato dalla realtà effettuale stessa e coincideva con quello della

chiesa cattolica. Poco doveva dunque importare che alla testa di questa forza vi fosse chi tra i politici italiani dell'intervento era stato massimamente anticristiano, e alla creazione del cui mito aveva contribuito in maniera decisiva il più antivaticanista tra i movimenti letterari italiani, il futurismo (ricordiamo *Le monoplane du pape* di Marinetti: mai l'opposizione fra la nuova civiltà di cui la macchina era il simbolo e l'antica, rappresentata dal Vaticano, fu portata oltre). Restava che la realtà di fatto costringeva questa forza a un'evoluzione. Si giunse così sino al relativo idillio degli anni 1931-38, in cui si poté veramente pensare, da una larga parte della cultura, al fascismo come introduzione alla restaurazione cattolica.

Dove stava l'errore di questo ragionamento? Nel ritenere che il fascismo fosse una pura forza, come tale riducibile a strumento; e nel non riflettere sul fatto che in essa vi era una filosofia implicita. Benché Mussolini non fosse certo un pensatore sistematico, un'idea restava ben fissa nel suo pensiero come direttrice del suo orientamento etico-politico: quella di galvanizzare rivoluzionariamente il marxismo attraverso Nietzsche. Quell'opposizione alla socialdemocrazia che ha portato Nolte a vedere in lui l'iniziatore del comunismo europeo e a spiegare la presenza costante nella sua mente dell'immagine di Lenin come del rivale che doveva superare coincideva con il richiamo, ben più che a Sorel, a Nietzsche. A un Nietzsche, si dice oggi, orribilmente banalizzato. Anche a questo riguardo bisogna andare adagio. Subito dopo la fine della seconda guerra mondiale si aprì il processo per la riabilitazione di Nietzsche, inteso a mostrare come il suo pensiero nulla avesse a che fare col fascismo e col nazismo. Dura da allora, e può continuare all'infinito, tanto ingenui sono i termini in cui è stato posto, che si riducono a questi: Nietzsche era un genio, fascismo e nazismo sono stupidità e crudeltà; dunque Nietzsche non può essere collocato tra i precursori di quello che è negatività pura. Ora è un fatto che Nietzsche possa venir letto in due modi del tutto diversi. Come colui che, in quanto fu il più acuto fenomenologo dell'ateismo, ha pure enunciato la veduta profetica di quel che sarebbe accaduto nel nostro tempo; sotto questo rapporto guida interpretativa insuperabile (e oggi viene generalmente letto in questo modo). Ma è pur vero che nella sua

opera vi è anche un altro aspetto, quello per cui si propone come maestro di azione; e non si può negare il fatto che in questi termini fosse letto nel primo Novecento e che in questo senso lo leggessero, anche se in modo diverso, così D'Annunzio come Mussolini.

Una funzione etico-pedagogica

Il punto essenziale del pensiero di Nietzsche, quella che veramente può dirsi la sua scoperta, è che «la caduta dell'idea di Dio comporta la caduta dell'idea di verità». Fondato da chi aveva accostato Nietzsche come maestro di azione, il fascismo non poteva adeguarsi a quel compito che una certa filosofia della storia cattolica gli assegnava. Non poteva fare a meno di esplicare una sua funzione etico-pedagogica, nel senso di abolire la disposizione spirituale a pensare in termini di verità; ogni idea si trovava così ridotta a mito, a strumento di azione, come se al di fuori di questa sua funzione non avesse realtà alcuna. Ma proprio per questa sua efficacia pedagogica (la storia successiva ha dimostrato quanto sia stata forte e quanto continui ad esserlo) non poteva affatto servire a un risveglio cattolico.

Si sa come la storia non insegni proprio nulla; e si ha l'impressione che una certa parte cattolica abbia ripetuto puntualmente a proposito del comunismo il ragionamento che negli anni '30 non pochi cattolici facevano a proposito del fascismo. Bisogna perciò dimostrare che anche se il comunismo avesse rinunciato a insistere dogmaticamente sull'ateismo e sul materialismo dialettico, se anche avesse concesso la libertà religiosa, se anche, insomma, si fosse presentato nelle sembianze del «volto umano», tuttavia l'accordo che si sarebbe concluso sotto forma di rinnovato tripartito o di «repubblica conciliare» sarebbe risultato, dopo le prime apparenze, a completo sfavore del cattolicesimo.

Consideriamo, infatti. La stupenda frase di Nietzsche resta esatta anche se tradotta nella sua reciproca. Sparita l'idea di verità, sparisce anche l'idea di Dio, o anzi sparisce il suo stesso problema. Il comunismo può non avere alcuna difficoltà a

professare una neutralità metafisica: in fondo questa concessione non significa altro che i problemi metafisici non «interessano» più, che non hanno riferimento alla condotta effettiva dell'uomo nel mondo.

O il comunismo o la barbarie radicale

Ciò a cui esso invece non può rinunciare in alcuna maniera è quella particolare veduta della storia contemporanea, già enunciata da Lenin, secondo cui altra alternativa non ci sarebbe che il comunismo o la barbarie radicale. Non è affatto una formula di propaganda e per intenderla appieno è bene riferirsi alla tesi sostenuta da Voegelin e da altri sulle origini gnostiche dell'idea di rivoluzione, ossia della tradizione nel pensiero rivoluzionario del dualismo gnostico sul piano orizzontale.

Molto giustamente, Manuel García Pelayo ha osservato il perfetto parallelismo fra la teoria della rivoluzione totale e l'idea gnostica dei due eoni: dopo che nel primo avesse trionfato il principio del male si stabilirebbe la condizione per il passaggio al secondo attraverso una tremenda catastrofe cosmica. L'analogia con la situazione presente è sin troppo chiara. «È perciò essenziale al comunismo l'interpretazione demonologica del fascismo, come fenomeno di cui neppure sarebbe possibile fare storia, rappresentando la negatività pura.» Quello che con termine generico i comunisti chiamano «fascismo», riferendolo a movimenti che sono sostanzialmente diversi, rappresenterebbe «il male puro», in quanto non è semplicemente la reazione, ma la reazione contro quella rivoluzione finale in cui si svelerebbe il significato della storia. I movimenti reazionari precedenti, in quanto diretti contro rivoluzioni parziali e incompiute, contenevano una certa positività ed erano momenti dialettici per la successiva posizione rivoluzionaria (e, di fatto, quanta parte del pensiero controrivoluzionario viene assorbita da Marx nel suo pensiero!); il fascismo, invece, è il negativo puro, quello di cui perciò non si dà storia, ma soltanto si tratta di eliminare. È da notare come questa interpretazione si trovi a essere, per il comunismo, assolutamente «obbligata». Quando infatti si

pensi diversamente, quando si riconosca il carattere rivoluzionario del fascismo e del nazismo – tesi ormai condivisa dalla maggior parte degli storici seri – si deve arrivare alla conclusione che la rivoluzione totale si è spezzata al momento di entrare a far parte della storia effettuale. Che quella rivoluzione universale che avrebbe dovuto porre fine alle «patrie» e alle «nazioni» si è fermata esattamente davanti all'idea dei primati nazionali; e che all'idea del primato russo si sono contrapposte quelle del primato italiano col fascismo e del primato tedesco col nazismo. In un certo senso si può dire che questo parere può essere condiviso anche da un punto di vista trotzkista, e non è a caso che sia stato Trotzki il primo a parlare di «rivoluzione tradita». Ma un esame più accurato (quale si può trovare, per esempio, nel bellissimo libro di Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*) porta a vedere come questo «tradimento» fosse un elemento necessario perché la rivoluzione, che si presenta come totale e universale, potesse riuscire, sia pure con caratteri opposti a quelli che erano nelle premesse. Ciò è facilmente verificabile dal punto di vista empirico (come la rivoluzione russa avrebbe potuto salvarsi senza Stalin?), ma è altresì dimostrabile, come appunto ha fatto Ellul, da un punto di vista fenomenologico e filosofico. Osserviamo anche che solo a partire da questo esame della storia contemporanea si può arrivare a una critica veramente decisiva del comunismo, il che è del resto naturale non potendo il marxismo porre il suo criterio di verità altrove che nella verifica storica. Qualsiasi altra critica sulla costruzione concettuale, o sull'economia, o sul concetto di classe, ecc., si rivela insufficiente. È perciò che il comunismo può mostrarsi tollerante su molti punti, ma non su quello della interpretazione della storia contemporanea, perché è quello veramente decisivo. In questa interpretazione, infatti, tutte le categorie essenziali del marxismo teorico si trovano implicite.

Giunti a questo punto possiamo dunque cominciare a vedere le conseguenze a cui la «repubblica conciliare» (o con qualsiasi altro termine si voglia designare l'accordo al vertice tra cattolici e comunisti) porterebbe inevitabilmente. Secondo quel che abbiamo accennato, fascismo e nazismo possono

venir considerati come «eresie del marxismo», correlative al rovesciamento dell'universalismo comunista nell'affermazione pratica del primato russo. Si osservi al riguardo come non sia un caso che il nazismo sorga nella nazione dove hegelismo e marxismo erano nati, e il fascismo in quella in cui avevano avuto una maggiore influenza culturale.

Si avrebbe questo spettacolo paradossale, che l'intolleranza della «repubblica conciliare» si esplicherebbe non già contro le eresie del cattolicesimo, ma contro... le eresie del marxismo. Non sarebbe forse esagerato dire che l'idea di un accordo stabile di governo cattolico-comunista significherebbe l'«autoriduzione», per la prima volta nell'intera storia, della chiesa a ***instrumentum regni.***

NOTE

La prima parte è tratta da *Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano*, pubblicato su *L'Europa*, IV, 18, 27 giugno 1970, pp. 39-43; la seconda parte è tratta da *Una nuova tentazione dei cattolici*, pubblicato su *L'Europa*, V, 1, 15 gennaio 1971, pp. 29-40; poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 217-31 e 271-81.

[1] Cfr. Benedetto Croce,*Storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1932, cap. 2, *Le fedi religiose opposte*.

[2] Termina qui la parte tratta dal primo articolo.

[3] Georges Sorel, *L'Europa sotto la tormenta*, Corbaccio, Milano 1932, p. 55.

[4] *Ibid.*, p. 30

4

Una riflessione sull'unità antifascista

L'errore di Landsberg

Le due questioni politiche fondamentali per il nostro futuro – la riproposta dell'unità antifascista e il rilancio dell'ideale europeo – sono apparentemente molto diverse. Tuttavia a un'osservazione più attenta si manifestano legate dal nesso sottile che il lettore avvertirà al termine di questo e dei capitoli che seguiranno. Non era davvero un caso se sin dai primi numeri di *Rinascita* (giugno 1944) la tesi della «democrazia progressiva» come unità «ideale» delle forze antifasciste si accompagnava con l'estrema diffidenza contro chi, già allora, si proclamava europeo.[1] Effettivamente il rilancio europeo non può avere alcun senso se dell'Europa non si parla come «territorio morale», con una funzione propria, diversa da quella dell'America e della Russia; e un tale discorso è bloccato dall'inizio se si asserisce quel primato del comunismo, e sia pure del «comunismo in evoluzione» (se questa frase ha un senso), che sottende la tesi dell'unità antifascista.

Che questa idea dell'unità antifascista resista ancora, dopo tanti anni dalla fine della guerra, almeno per quel che riguarda le valutazioni e le abitudini di pensiero che ne dipendono, che sia fondamento della distinzione corrente tra «conservatori onesti» (che altra funzione non avrebbero se non quella di arrendersi) e «progressisti» (coloro, cioè, che la traducono nella politica attiva) ha qualche cosa di paradossale. Essa è infatti in perfetta contraddizione con la spiegazione più naturale e più ovvia: quella secondo cui contro il nazismo che aveva dichiarato guerra a tutto il mondo e che

non poteva avere dei reali alleati, si ebbe l'unità di fatto, del resto difficile e contrastata, di forze diverse e varie. In realtà la Resistenza contro il nazismo è stata l'unità di fatto della confluenza di tutti coloro che erano «vitalmente», ancora prima che moralmente, minacciati dalla riduzione alla schiavitù.

A questo proposito si dovrebbero chiarire i concetti di antifascismo e di Resistenza, che sono stati spesso distinti, ma generalmente in termini poco precisi. L'antifascismo degli anni '30-40 è soprattutto un fenomeno di reazione morale e perciò limitato, ristretto a pochissimi, in un certo senso aristocratico. La Resistenza, invece, è un fenomeno vitale, perché la minaccia era arrivata, per usare termini crociani, all'oppressione della stessa vitalità, e perciò ha acquisito dimensioni molto più ampie, popolari, corali.

La constatazione che l'unità resistenziale sia stata una pura unità di fatto di forze diverse che si trovavano parimenti minacciate, incorre in un grave rischio: quello di apparire troppo ovvia. Chi la sostiene può certo appellarsi al senso comune. Ma in questo appello sembra talvolta far la figura di chi voglia combattere la tesi copernicana in nome delle «apparenze sensibili». Riaffermare un'interpretazione che appaia troppo ingenuamente legata al senso comune comporta che vengano criticate le radici dell'interpretazione opposta, dove criticare va inteso nel senso di «sottoporre alla riflessione», dovere permanente di chi vuole vivere *ex veritate*.

In questa critica siamo portati a due tesi di cui la prima almeno non è affatto consueta:

a) l'idea dell'unità antifascista, comprendente i comunisti in una comune lotta contro la mentalità mitica, irrazionalista e reazionaria, non è affatto di origine comunista, anche se fu successivamente dai comunisti tanto abilmente assorbita e sfruttata;

b) negli anni precedenti al 1945 essa fu una illusione pressoché necessaria e generosa e in certi limiti anche utile; ma pur sempre una illusione: dall'utilità che ha potuto presentare in certi anni non si può concludere né la sua validità, né la sua permanente utilità. Si tratta anzi di una illusione che può portare a conseguenze catastrofiche.

Esiste un documento che, a mio credere, ha un'importanza esemplare per intendere il senso delle origini di questa illusione: la raccolta di saggi di Landsberg apparsi su *Esprit* e su altre riviste del tempo tra il 1934 e il 1939; pubblicati nel 1952 nelle edizioni du Seuil e, credo, da allora non più ristampati. Singolare la figura del suo autore, emigrato tedesco, che era stato allievo di Max Scheler; e che, come il maestro, era attratto da una doppia vertigine: verso il basso, quel che chiamava l'«estasi nera» (cioè, verso quel neosadismo che ha poi imperversato) e verso l'alto, estasi superiore. Naturalmente la sua scelta era indirizzata verso questa seconda vertigine, però pensava che essa non potesse compiersi senza conoscere a fondo la prima.

Se anche il suo nome è scarsamente noto al lettore comune, l'importanza della sua opera nel periodo relativamente breve della sua attività (morì durante la guerra, nel campo di concentramento di Orianenburg) fu notevole. Fu il primo, credo, a usare, nel 1937, un termine che poi divenne di moda, quello di *engagement*, come «condizione dell'umanizzazione». Soprattutto la sua influenza fu decisiva per l'orientamento della rivista *Esprit*. Col suo intervento si delineò l'idea di un'unità franco-tedesca, in qualche modo parallela a quella che circa un secolo prima (*Annali franco-tedeschi*, 1843-44) era stata proposta da Marx. La forma era rovesciata: non si trattava più del pensiero rivoluzionario francese che si muovesse verso il pensiero classico tedesco, vi infondesse il suo spirito sanguigno, liquidando il «professore di filosofia» per il rivoluzionario; e per altro verso ne ricevesse un vigore tale da permettere il suo adempimento nell'acquisizione del carattere di rivoluzione totale. Qui si trattava di un movimento, attraverso Scheler, del pensiero tedesco verso il personalismo e la filosofia della libertà francesi; che, attraverso la storicità del pensiero tedesco, si sarebbero separati dall'interiorismo che li aveva caratterizzati sino allora, per dar luogo a una posizione politica che oltrepassasse il marxismo pur conservandone il nocciolo positivo;[2] a quella tale «rivoluzione personalista e comunitaria» alla cui idea si formarono, anche in Italia, dopo il 1950, gran parte delle giovani leve cattoliche.

La sua «filosofia della storia contemporanea»

Leggiamo il saggio centrale della raccolta *Introduction à la critique du mythe* (*Esprit*, gennaio 1938). È tra le poche interpretazioni filosofiche di quel momento storico, scritte dalla generazione allora giovane, che conservi una leggibilità. Ricerca dell'unità della morale e della politica era quella di allora; questa unità si ora è rotta nel modo più pauroso. Non testimonia, questa rottura la precisa fedeltà a un ideale allora tanto sofferto? non ci impone oggi una revisione, per non renderci complici di una realtà che non era, certo, nei nostri desideri di allora?

Riassumiamo dunque le tesi di Landsberg:

1) Il reale mondo storico di oggi ha una radice che è anzitutto filosofica: una «crisi profonda e universale dell'idea di verità ... oggi l'umanità si muove in gran parte in una sfera in cui la verità come norma dello spirito e dell'azione non si manifesta più di quel che si mostri il sole in una grotta sotterranea ... L'origine di questa crisi è principalmente nella filosofia di Hegel che manteneva l'idea classica di una verità intemporale e immutabile, ma che al tempo stesso introduceva la storia nelle condizioni necessarie alla conoscenza del *vero*: in una maniera così radicale che la verità non può essere conoscibile che alla fine della storia». Altrimenti detto, Hegel, in quanto presentava la sua filosofia come la raggiunta autocoscienza del principio divino, non poteva sottrarsi a questa conseguenza sbalorditiva, in contrasto con la sua tesi della realtà come continuo divenire: che la sua filosofia segnava la fine della storia. Rivendicare dunque l'azione umana dopo la contraddizione hegeliana tra la sua esaltazione e la sua negazione significava introdurre un nuovo criterio di verità, cercato nella pratica: il pragmatismo, insomma. In questa «irrealtà» riferita a ciò che è «puramente teorico», in questo annientamento di Maria in nome di Marta, noi ci troviamo al punto d'arrivo dell'attivismo occidentale.

Sin qui Landsberg non ha fatto che trasportare su *Esprit* la tesi che il suo maestro Scheler aveva già enunciato in un saggio su *L'uomo e la storia*, apparso nel 1926.

Ma queste tesi assumevano un valore e un'importanza ben diversa, per la riconferma che ricevevano come criteri inter-

pretativi della storia contemporanea. Per Scheler, dunque, dalla Grecia sino a Hegel (ma dalla Grecia soltanto? O questo principio si trovava già, almeno virtualmente, nel mondo orientale?) aveva dominato incontrastato, per varie che fossero le sue forme, l'idea dell'uomo ispirata al principio del Logos. Secondo essa l'uomo ha in sé, a differenza di ogni altro essere dell'esperienza sensibile, un principio di essenza divina, per cui partecipa al potere primo creatore e organizzatore del reale; onde la sua attitudine alla conoscenza del mondo, e l'idea della verità come corrispondenza tra pensiero e realtà. È per la potenza e la forza che sono intrinseci a questo principio che l'uomo può realizzarne nella civiltà e nella storia i contenuti ideali; e questo principio resta assolutamente identico attraverso la storia, nei vari popoli e nelle diverse classi. Rintracciarne la fondamentale identità era stato infatti, sino ad allora, il compito della filosofia della storia.

Questa antropologia entra in crisi con Hegel, proprio nel riguardo di quest'ultimo elemento della stabilità e della costanza: «il Logos dei greci è messo qui in movimento e pensato come appartenente alla storia».

La conclusione del processo è già da Scheler vista nella scoperta di Nietzsche che la caduta dell'idea di Dio comporta quella della tradizionale idea di verità; e nel passaggio alla teoria della conoscenza esposto nella *Volontà di potenza,* secondo cui tutte le forme di pensiero altro non possono essere che strumenti della volontà dell'uomo.

2) Quali sono per Landsberg i passaggi essenziali di questo pragmatismo? È qui che comincia la sua deviazione, che avrà poi conseguenze di fondamentale importanza nella successiva posizione di *Esprit.* Per lui c'è un pragmatismo americano, e, indipendente nella sua origine, un pragmatismo tedesco; ottimista e civilizzatore il primo, disperato e tragico il secondo.

Il loro carattere diverso sta in ciò: che il primo, pur sostituendo l'idea dell'«invenzione» della verità a quella della «scoperta», si muove nel campo dei rapporti tra scienza e tecnica; mentre per il secondo, rappresentato da Nietzsche, l'«invenzione» della verità oltrepassa l'ordine tecnico per passare all'ordine morale e religioso. Diventa così una creazione di «valori», ma qui il termine valore è dissociato da quello di «verità», e congiunto invece a quello di «vita», nel

senso panteistico-dionisiaco (la volontà di potenza come forza metafisica).

Questa dottrina, naturalmente, non può presentarsi come oggetto di «prova», dato che quel che chiamiamo vero è soltanto ciò che è «favorevole all'intensificazione della vita». È una dottrina, perciò, che «tenta» e «seduce» (Nietzsche, il filosofo tentatore).

Si ha, insomma, il passaggio dalla contemplazione della verità alla creazione del «mito». Il mito viene con ciò separato da ogni rapporto con la ragione e viene vissuto irrazionalisticamente come rivolta contro la ragione. Esso non è più definito né per il suo rapporto con una verità razionalmente ineffabile, né per l'espressione, nelle leggende dei popoli antichi, di una rivelazione primitiva successivamente oscurata.

Ma in Nietzsche questa posizione ha un accento tragico: «si tratta di un cercatore di verità che nasconde, e nasconde male, la sua disfatta tragica e nobile. Egli vive coscientemente la crisi dell'"Ethos protestante", di quella veracità soggettiva che in Nietzsche distruggeva l'idea stessa di verità».

Nei suoi pseudodiscepoli la tesi nietzschiana, separata dall'esperienza tragica, si banalizza; e si banalizza nell'esatta misura in cui si fa politica: all'eroe tragico si sostituisce, portata al suo potenziamento massimo, la figura del demagogo. Soppresso l'elemento pessimistico, l'idea della volontà di potenza diventa puro culto della forza, e il criterio del mito viene cercato in una sorta di armonia prestabilita con l'anima della propria nazione. Qui si ha l'incontro, attraverso il nazionalismo, con lo spirito reazionario. Perché l'incontro? La ricerca dell'armonia con l'anima della nazione esclude che il mito possa presentarsi come assolutamente nuovo, una specie di creazione *ex nihilo*; si dovrà parlare, nel caso di Mussolini, di una rinascita e di una riscoperta del mito romano, di una tradizione che viene chiamata a nuova vita; in quello di Hitler, della razza nordica. Aggiungiamo che Sorel e Gobineau si situano curiosamente in un rapporto simmetrico, rispettivamente, al fascismo e al nazismo, che non hanno certo né previsto, né anticipato; e l'esame di questa simmetria potrebbe portare a risultati storici di grande rilievo.

3) Fin qui certamente e sulla particolare forma in cui il mito politico si presenta, sul suo rapporto con i desideri subconsci,

sulla sua conseguente resistenza alla critica razionale, Landsberg, che tra l'altro accoglie gli elementi dell'interpretazione psicanalitica dei fascismi, in una forma tale che ne agevola la constatazione dei limiti e la critica, dice cose che interessano. Sul rapporto con Nietzsche e sul carattere postnietzschiano dei fascismi – punto che li fa differire *toto caelo* dai movimenti tradizionalisti o reazionari classici – non c'è, in fondo, che da riprendere le sue idee.[3] Dove, invece, la sua tesi appare del tutto inadeguata, è nella valutazione del marxismo, che viene isolato dalla crisi dell'idea di verità e dal pragmatismo stesso e visto soprattutto come denuncia delle mistificazioni, denuncia a cui portava il nuovo ideologismo.

Si tratta di una veduta storica totalmente errata e per di più sconcertante e contraddittoria, in rapporto a quel che Landsberg ha precedentemente scritto sulle origini hegeliane di detta crisi. È, infatti, estremamente chiaro che l'antitesi precisa a quella filosofia platonico-aristotelica, nella cui ripresa, attraverso un maggior approfondimento, Landsberg vedrebbe l'uscita dalla crisi, è rappresentata in primo luogo dalla filosofia di Marx. È in essa, infatti, che per la prima volta al primato del Logos si sostituisce il «primato dell'azione»; e che questo primato si unisce al materialismo radicale, non potendo venire raggiunto che attraverso la liberazione, non solo del pensiero di Hegel, ma anche di quello di Feuerbach,[4] da tutti gli elementi platonici che, consapevolmente nel primo, inconsapevolmente nel secondo, erano rimasti.

Consideriamo infatti la stessa idea di rivoluzione. Perché tutte le idee riformiste vengono escluse dal marxismo? Non troviamo, in fondo, che una sola fondamentale ragione, da riconoscersi in due idee dell'uomo, totalmente inconciliabili. In termini approssimativi possiamo dire che per la prima concezione si deve parlare di subordinazione dell'uomo a una verità assoluta e, poiché nella realtà storica il modello non si realizza mai adeguatamente, di una necessità perpetua di riforme. La seconda concezione esclude invece ogni riferimento ai principi assoluti e afferma il primato dell'azione.

Certo, in Marx non si ha una critica espressa dell'idea di verità. Permane anzi, tradotta nei termini del primato dell'azione, la distinzione tra filosofia (liberazione universale) e ideologia (pensiero a servizio di interessi parziali). Resta

però che il prassismo deve seguire la sua via e in Nietzsche si ha la critica conseguente e radicale di Marx.

Spiegazione e conseguenza dell'errore di Landsberg

Come, dunque, tale errore in un pensatore dell'acutezza di Landsberg? Pensiamo alla data dello scritto che abbiamo sott'occhio: 1937, uno degli anni della grande offensiva dei fascismi. Il comunismo appare un alleato possibile; e nei riguardi del marxismo, di cui si ha scarsa conoscenza,[5] si pensa alla sua funzione demistificante, dunque restituente alla verità. È la forma di pensiero che annulla lo spiritualismo retorico e il razionalismo astratto, come posizioni di pensiero che non incidono sulla pratica.

Lo sguardo si trova concentrato sull'avversario prossimo; e l'opposizione tra l'uomo «orientato verso la verità» e «l'uomo del mito», ricomprende nel primo anche il comunista. A una considerazione storico-filosofica se ne sovrappone perciò, in ragione dell'urgenza dei tempi, un'altra che davvero si dovrebbe dire politico-mitica: in una confusione tra la pratica e la teoria viene elevata a teoria una ideologia che al momento aveva la sua giustificazione nella lotta contro l'avversario incombente.

È qui l'origine «irrazionale» della tesi del carattere ideale, e duraturo, dell'unità antifascista. Di quella particolare elevazione di un male di un particolare periodo storico – o per essere più precisi e per rifuggire da ogni forma di manicheismo storico, di una rivoluzione fallita[6] – a male per eliminare il quale deve venir sconvolta l'intera storia.

O ancora al male in assoluto, come infatti avviene quando si identifica, per esempio, fascismo con «spirito di repressività», utilizzando a ciò l'esposizione del freudismo in termini di mitologia manichea. Era pressoché inevitabile che nel momento della minaccia incombente del «millennio» nazista e della conseguente lotta a morte, si ricorresse a un mito ideologico, che deformasse la verità attraverso la preterizione o l'accentuazione di certi aspetti. Ma non meno necessario che, a lotta mortale finita, si passasse – o almeno si passi ora, dopo tanto tempo – al giudizio storico. E allora, il mito ideolo-

gico antifascista si presenta particolarmente pericoloso, per la mescolanza di vero e di falso che vi è contenuta.

C'è di più. Già nel saggio di Landsberg è visibile la conseguenza che l'intera storia del dopoguerra ha verificato: quando all'idea dell'unità antifascista si dà il carattere che si è detto, la funzione di guida toccherà naturalmente ai comunisti. Le due ultime pagine del saggio sono veramente chiarificatrici riguardo al processo attraverso cui ciò deve avvenire. Scrive infatti Landsberg, a proposito del problema della lotta di classe: «Il mito si offre oggi come mezzo per vincere questo male. Vale a dire, non vuol cangiare le cause reali di questa lotta, ma mitizzare la situazione decretando che questa lotta, evidentemente indesiderabile, non deve più esistere. Ma poiché essa esiste, la conseguenza è una repressione crudele». Ora, l'inevitabilità della lotta di classe non è affatto una constatazione empirica: è un'interpretazione valida all'interno del sistema marxista e non dissociabile da essa. Ricordiamoci di quel che scrive Raymond Aron, e cioè che il sociologo, nella misura in cui non si contenta di osservare la realtà, e l'interpreta, simultaneamente la crea; e mai si sarebbero pensate le classi sociali come le si pensa oggi, se Marx non le avesse pensate. Di fatto, è per pura via filosofica, prima di qualsiasi verifica empirica, che il venticinquenne Marx costruì nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843) il concetto di proletariato come classe degli esclusi, negatività pura, necessaria per il processo rivoluzionario. Non si può pensare che Landsberg lo ignorasse. Ma ci si trovava costretto in ragione del suo assorbimento del comunismo nella parte dell'uomo della verità contrapposto all'uomo del mito. Siccome, ovviamente, non può trattarsi per lui della verità del materialismo, dovrà dire che «lo sforzo della vita di Marx va verso una teoria vera del capitalismo che si trasforma dialetticamente in socialismo». Poiché nel pensiero marxista tutto è organicamente connesso, ne consegue che l'accettazione di questo punto era destinata a sconvolgere e a sopraffare del tutto l'impostazione originaria della restaurazione dell'idea di verità, da cui Landsberg era inizialmente partito; con i risultati che poi si ebbero negli sviluppi successivi di quella corrente.

L'altro esempio di antitesi addotto nel suo saggio riguarda

quella specie di caricatura grottesca della predestinazione divina per cui la nuova mentalità mitica porta a distinguere tra gli eletti e i dannati, ed esclude dall'umanità l'avversario politico. Ora, è chiaro che questa caricatura non è affatto un'invenzione dei banalizzatori di Nietzsche, ma consegue invece direttamente all'idea di rivoluzione totale; nel passaggio dal vecchio al nuovo uomo, il primo viene totalmente spogliato di ogni traccia di «diritti naturali», e ridotto a strumento per la costruzione del mondo nuovo.

Ma, ancora: dato che, come si è visto, il pensiero mitico è destinato a incontrare il pensiero reazionario, ne viene che per Landsberg la restaurazione della filosofia centrata sull'idea di verità deve coerentemente coincidere con la sua separazione dal moralismo. Onde questo strano passo: «[Per l'uomo] c'è, in ciascuno dei suoi simili, del male e del bene. La verità è, infatti, che c'è indefinitamente del male nel borghese più corretto, come indefinitamente del bene nello scellerato più indurito. Non è un caso che appunto un romanziere cristiano – penso a Mauriac – ci mostri più di ogni altro questa impossibilità radicale di un giudizio morale nel riguardo di non importa quale individuo, preso nella sua totalità».

Verità ovvia, in un senso: quale uomo può pretendere di dare un giudizio ultimo sul suo simile, o di sapere con certezza se è un eletto o un dannato? Ma che significato assume, nel contesto di questo scritto, la sua riaffermazione? La semplice omissione della distinzione dimostra che non si deve portare giudizio morale né sugli individui, visti nella loro totalità, né sugli «atti». L'atteggiamento moralistico, infatti, in quanto si esprimerebbe in comandamenti e in precetti generalmente in forma negativa, cosa che permette l'esplicazione dell'attività superiore, viene criticato come legato a quei desideri repressi che sarebbero all'origine dell'adesione ai «miti».

L'uomo «morale» nel senso tradizionale sarebbe l'«inibito», e si arriva così a quell'«amoralismo cristiano» che imperversa da tanti anni, e che ha mostrato così poca resistenza nei riguardi di quello scatenamento degli istinti che va ora sotto il termine di «liberazione dalla repressione».

Non a caso abbiamo scelto un pensatore di indirizzo platonico, che è quanto di più antimarxista possa esserci in linea

di principio, per mostrare quale sia la genesi di quella certa interpretazione non limitata nel tempo e negli obiettivi del frontismo, quale sia l'errore storico che è al suo fondamento e come già nella forma che assumeva allora fossero germinalmente presenti quei pericoli che oggi sono manifesti, e tali da rendere possibili esiti catastrofici.

Dal 1945 a oggi è diventata corrente la tesi che la sacralizzazione di un determinato ordine storico è il massimo dei peccati, o quello a cui tutti gli altri si riconducono. Di qui l'accusa di reazionario come la più grave che possa essere portata: «Una facile statistica troverebbe più numerosi gli individui disposti a confessare d'avere violentato entrambe le nonne (anche se non è vero) di quelli disposti ad affermare di essere reazionari».[7] Si dimentica che oggi il pericolo più grave è quello complementare e opposto, il trasformare in qualcosa di eterno un atteggiamento diretto contro un avversario storico determinato.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 3, 15 febbraio 1971, pp. 59-70, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 283-94.

[1] Cfr. i testi citati a p. 80 del bell'articolo di Celso Destefanis, *La variabile europea*, in *L'Europa*, V, 1, 15 gennaio 1971.

[2] Lo studio di questa simmetria sarebbe di interesse estremo per intendere gli orientamenti successivi, fino a oggi, del pensiero religioso francese d'indirizzo progressista. Posizione che bisogna ben distinguere da quella di Maritain, che mai orientò il suo pensiero in questo senso; e i cui atteggiamenti degli ultimi anni sono in piena coerenza con quelli di allora.

[3] Sul senso in cui bisogna intendere fascismo e nazismo come movimenti «dopo Nietzsche» cfr. quanto ho scritto nel volumetto: Ugo Spirito e Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 192.

[4] Nella celebre sesta *Tesi su Feuerbach*, la critica di Marx si appunta su quanto di platonico è stato conservato da Feuerbach nell'idea di «essenza umana».

[5] Ciò, se non è affatto strano per il pensiero francese, lo è per Landsberg, data la rinascita del pensiero marxista nel clima del primo dopoguerra (Lukács, Korsch, Bloch ecc.). Si ha l'impressione che, sotto la pressione dell'interesse politico, egli abbia volontariamente distratto l'attenzione da

quella crisi dell'idea di verità di cui ha ben visto le premesse in Hegel, che ha trovato la sua prima e fondamentale espressione nel passaggio marxiano alla filosofia del «primato dell'azione».

[6] Sul carattere rivoluzionario e non reazionario di fascismo e nazismo cfr. le fondamentali osservazioni di Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris 1969, passim.

[7] Cfr. Armando Plebe, *Filosofia della reazione*, Rusconi, Milano 1971, p. 13.

5
«Antifascismo» e «unità antifascista»

1. Da quando, nella celebrazione del cinquantesimo anniversario della fondazione del Pci, fu rilanciata la formula dell'«unità antifascista», diventò chiaro su quale campo si sarebbe svolta la battaglia decisiva di questo lunghissimo dopoguerra. Decisiva, anzitutto, perché non ammette termini medi: o le si è pro, o le si è contro. Di conseguenza, non c'è più posto per i tatticismi, la sua discussione comporta che siano messi in chiaro quei valori religiosi, morali, culturali in genere, che confluiscono nella presente lotta politica; e da cui per troppo tempo si è voluto isolare la politica, quasi il trattarne fosse perdersi in astratte questioni ideologiche. Poi, perché se il passaggio dalla politica di centro a quella di centro-sinistra può essere interpretato come uno sviluppo, la svolta che porterebbe al successo dell'unità antifascista significherebbe invece una frattura radicale.[1]

[...] Le conseguenze sono definibili con rigore, come cercherò di illustrare in questo scritto. E, tuttavia, ci sono strane esitazioni psicologiche nell'affrontare questo argomento. Col dire «no», in senso reciso, all'unità antifascista non sembra si rinunci all'antifascismo stesso? Ebbene, quel che intendo mostrare è che è proprio l'antifascismo a esigere il rifiuto, oggi, dell'idea dell'unità antifascista; perché essa rappresenta «il contagio del fascismo sull'antifascismo».

2. Quest'asserzione può aver l'aria di un paradosso. Pure, vediamo: che significato può avere oggi parlare di un'unità an-

tifascista? Contro chi realmente si vuol muovere? Nessuno può seriamente pensare che chi oggi vede nel fascismo l'avversario politico fondamentale intenda con tale termine quel movimento che ebbe inizio il 23 marzo 1919 e che, finito ufficialmente il 25 aprile 1945, sarebbe però misteriosamente sopravvissuto e, permanentemente in agguato, troverebbe oggi le occasioni favorevoli per riaffiorare.

Certamente si potrebbe rintracciare chi nella sua fantasia si rappresenti questo ritorno e lo caldeggi. Val la pena di ricordare che dalla fantasticheria alla realtà non c'è passaggio? Può servire a ricordarlo quella notte del 7 dicembre 1970 in cui si svolse quel che neppure può venire presentato come abbozzo di un colpo di stato: che altro infatti fecero coloro che vi parteciparono, se non persuadersi del suo carattere fantastico, così da rinviarlo a un'ora «indeterminata», di un'indeterminazione così prossima al nulla, da rasentarne l'identità?

Se fosse così, dunque, si avrebbe un'unità antifascista come posizione politica per cui l'avversario primo sarebbe il fantasticare. Il fascismo, in quel senso di cui sopra, non può risorgere, e semplicemente perché, dopo la sconfitta militare, si dissolse nelle sue varie componenti (le componenti del «fascio»!) che si inserirono o continuarono nei partiti politici presenti. In questo sfasciamento restò fedele o riemerse quell'ala originaria populista ed eversiva che nel ventennio era stata compressa, e che con la repubblica di Salò gridò al «tradimento» e invocò il «ritorno alle origini». Tale parte si frazionò poi ancora ulteriormente e, attorno al nucleo centrale del Msi, si sono formati i vari gruppuscoli dissidenti, in posizione simmetrica a quella dei gruppuscoli dissidenti del Pci. Ora, come si può rigenerare un tutto che si è decomposto, procedendo da una parte che è, essa stessa, un frutto della decomposizione?

È troppo evidente che chi propone l'unità antifascista pensa altrimenti. Il fascismo deve raffigurarsi, per lui, come una costante della storia italiana, o meglio come un'essenza universale che non si esaurisce nelle infinite forme in cui può riprodursi. Il fascismo sarebbe, insomma, il surrogato del diavolo, in un secolo in cui tanti teologi mostrano di credere così poco alla sua esistenza; osserviamo qui, tra parentesi, che può esserci in ciò un motivo di conforto per i credenti:

quando si pensa di essersi liberati dal mito del diavolo, si satanizza, e si tratta di una conseguenza probabilmente necessaria, una determinata realtà storica. Resta che il fascismo, in questa accezione, diventa qualcosa di inafferrabile e di proteiforme. Basti l'osservazione seguente: non c'è personaggio storico del nostro secolo che non sia stato da qualcuno accusato di fascismo, non importa se latente o no, consapevole o meno, attraverso un ragionamento che, per quel che riguarda la forma, è coerente. Consideriamo gli esempi più piccanti: non soltanto si è parlato spesso dell'involuzione fascista che il comunismo avrebbe subito nel periodo staliniano, ma altresì si è ravvisato in Lenin l'iniziatore del fascismo, colui che avrebbe introdotto nel socialismo la «teoria fascista delle élite». Ciò da parte di uno scrittore politico di indubbia serietà, quale Borkenau, e non da lui soltanto.[2]

E non si è parlato del carattere fascio-comunista del comunismo cubano, di quello nazionalcomunista del comunismo cinese, del ritrovamento del «fascismo di sinistra» da parte dei movimenti *gauchistes* (l'anarchismo essendo per i comunisti premessa del fascismo, in quanto fenomeno piccolo-borghese)? Ricordo di aver letto in un volantino dell'unione dei comunisti italiani (marx-leninisti) che la continuazione della Resistenza in rivoluzione socialista era stata impedita da un gruppo di traditori che, capeggiato da Togliatti, si annidava alla testa del partito comunista. Venivano così ripetute, per Togliatti, esattamente le accuse che tutte le tendenze di socialismo rivoluzionario avevano mosso a Mussolini!

L'accusa di fascismo rimbalza così da un personaggio all'altro, da una forza politica all'altra: l'attribuirla è confidato all'arbitrio. Si può pensare che se si ragiona in termini di fascismo-antifascismo, il significato di «fascismo» sarà quello che la forza vincente vorrà attribuirgli: con quali conseguenze per la democrazia e per la libertà, è facile immaginare. [...] In termini generali, «fascista» sarebbe chi «guarda al passato», alla «conservazione» (non soltanto economica), alla difesa della tradizione, dei suoi principi, dei suoi divieti; e che, nell'idoleggiare questo passato, gli conferisce un carattere sacro, per cui si impegna a combattere qualsiasi novità, sociale, morale, o estetica; e che, per conseguenza, di valori che la storia ha ormai sorpassato fa qualcosa di «eterno», di

«assoluto», di «metastorico». In questa attitudine il fascismo avrebbe le sue radici e le condizioni di possibilità dei suoi ritorni storici. Non è necessario che il soggetto ne sia consapevole; non è neppure necessario che, personalmente, per psicologia, sia caratterizzato dall'inclinazione alla violenza. Ma, quando l'evoluzione storica ha un ritmo accelerato, quando egli sente che il suo ordine è minacciato, non gli resta che un ultimo appello all'autorità e alla forza; la disperazione di chi si sente oltrepassato dalla storia lo dispone, in nome di quei valori dichiarati eterni, a rinunciare alla democrazia, per delegare il potere a una dittatura forte e risoluta.

3. Fascismo, primato del passato sul futuro. Antifascismo, primato del futuro sul passato; società permissiva contro società repressiva; progresso contro reazione. Come si vede, in questa versione dell'antifascismo non compaiono neppure esplicitamente i termini di comunismo e di rivoluzione; ed è vero che, per sé, l'unità antifascista, almeno nella forma in cui è proposta oggi, non si identifica con una nuova manovra tattica del partito comunista. Guardiamo tuttavia con più attenzione: combattere le «radici» significa servirsi di strumenti politici per combattere una cultura (nel senso più vasto: formazione, educazione, ecc.); e non una cultura qualsiasi, ma quella particolare cultura che è stata a fondamento della tradizione europea. Si può dire, al limite, che, in dipendenza da questo primato del futuro, le connotazioni di fascismo e di antifascismo potranno venire estese alla stessa teologia. La tesi affermata da certi nuovi teologi su Dio come «Colui che sarà» verrà collegata all'unità antifascista, mentre conservatrice, o base addirittura di un conservatorismo che avrà il suo epilogo nel fascismo, apparirà l'interpretazione tradizionale dell'*Ego sum qui sum* dell'*Esodo*. Attraverso la lotta contro le radici ritorna la categoria della totalità; sul fondamento dell'unità antifascista si può benissimo organizzare una forma di totalitarismo. Si sa che cosa significhi per Lukács pensare secondo la categoria della totalità, sin dalla sua opera che resta la maggiore, *Storia e coscienza di classe*, ove abbiamo la prima rigorosa definizione filosofica, che è insieme proposta di legittimazione, del totalitarismo. La si eviterebbe

soltanto se si potesse parlare di una «certezza» della cultura che tale posizione politica promuove; di una certezza tale da costringere all'unanimità dei consensi.

Sta il fatto, invece, che la cultura che il fronte unitario antifascista promuoverebbe, non soltanto non dispone di un tale grado di certezza, ma si trova piuttosto esposta alla critica di essere «regressiva». Prendiamo l'esempio dalla storia; negli ultimi decenni si è verificato un notevole progresso nella storia contemporanea attraverso quelle ricerche che, pur senza nulla concedere al fascismo, tuttavia ne hanno criticato l'interpretazione «demonologica». Gli stessi teologi modernisti sono oggi in netto ribasso, dopo che ci si è accorti che il fondamento delle loro novità non stava affatto nell'esegesi scritturale, o in una più profonda filosofia, ma piuttosto nell'accettazione acritica di quell'interpretazione della storia contemporanea che ora si è detta. L'unità antifascista non è quindi affatto l'espressione pratica di una nuova e superiore cultura; si tratta invece di una cultura che ha dominato tra il 1950 e il 1965, e che, presentemente in crisi, chiama a sua difesa il braccio secolare (e ciò nonostante le alte strida che i cattolici che vi aderiscono levano contro ogni forma di temporalismo).

4. Si apre qui il discorso sul carattere conservatore di quella che molto giustamente è stata detta la «grande coalizione» in nome dell'antifascismo;[3] come, pur «dovendosi» dare per progressiva, sia invece costretta a essere massimamente conservatrice. Naturalmente, non uso l'avverbio «massimamente» a caso; il grado in cui deve essere conservatrice è esattamente proporzionale alla necessità in cui si trova di presentarsi come progressiva.

Ma conservatrice di che cosa? Anzitutto consideriamo i caratteri, dopo il '45, di quella che normalmente viene detta «intelligenza» o «partito degli intellettuali» o, più spesso in Italia, «politica metapartitica della cultura»; a cui i politici pratici non danno di regola abbastanza rilievo, ma che, di fatto, ha dominato in Italia, dal '50 almeno, in continuo crescendo, le case editrici e l'informazione. Qualcuno ricorderà l'articolo-manifesto *Per una nuova cultura* con cui Elio Vit-

torini aprì *Il Politecnico* nel 1945. Secondo il punto di vista che vi veniva espresso, la caduta del fascismo coinvolgeva tutta la vecchia cultura del «mondo di ieri», come quella che davanti alla barbarie nazista e fascista si limitava a condannare, senza che a questa condanna morale seguisse un'efficace azione politica: e comparivano i nomi dei «chierici» più illustri del decennio 1930-40, i rappresentanti contro i nazionalismi dell'idea europea: da Croce a Mann, da Maritain a Benda, da Berdiaeff a Jaspers. Non portiamo ora la domanda sul reale valore di questa critica e sui momenti di verità e la possibilità di prolungamenti che possono oggi venire riscoperti in alcuni almeno di questi autori: che il loro pensiero non sia del tutto spento, lo attesta il fatto che essi furono i maggiori europeisti, e che il declino della loro fortuna ha coinciso con quello della considerazione del problema dell'Europa nei suoi termini ideali primi. L'importanza stava nel fatto che Vittorini dava voce a un modo di sentire corrente nella generazione che allora era relativamente giovane e che, nella sua generalità, accettò questa critica senza tornarci più su per vent'anni, indirizzata in questo orizzonte alla scoperta dei nuovi autori e alla ricomprensione degli antichi.

Ma quali erano i caratteri della «nuova cultura»? Marxisti sotto un certo aspetto, perché veniva accolta la critica marxista agli autori dianzi nominati, tutti biasimati per non aver riconosciuto quale potenza di pensiero vi fosse nel marxismo (e in questa critica c'era indubbiamente un aspetto importante di verità). E, tuttavia, altresì «postmarxisti», perché si pensava a una trasformazione profonda che il pensiero rivoluzionario dovesse realizzare per vincere in Occidente. Quale? Le risposte vennero negli anni successivi. Per il pensiero laico, il marxismo venne fatto rientrare nell'illuminismo come seconda sua forma, premessa alla radicalizzazione massima della coscienza illuministica; e si ebbe il curioso programma di un eclettismo di sinistra (se l'eclettismo di destra aveva dato luogo alla filosofia oratoria degli «avvocati delle grandi cause dell'Umanità», il nuovo dava luogo all'opposta retorica dei «demistificatori») in cui dovevano confluire, originariamente, marxismo, pragmatismo alla Dewey, esistenzialismo di sinistra, ecc. Una specie di unità mondiale tedesco-russa, angloamericana, francese, per cui questo pensiero d'oltralpe e

di oltreoceano veniva portato a far constatare la provincialità, la chiusura e l'arretratezza del pensiero italiano; e poi ancora altre mode, una psicanalisi arbitrariamente innalzata a concezione generale della vita, e quel sociologismo che trae forza, come ha perfettamente scritto Elémire Zolla, «dalla scarsa conoscenza della storia del mondo moderno»; e, infine, strutturalismo. Senza dimenticare i corrispettivi nella letteratura e nelle arti, nella critica e nella storia, nel teatro e nel cinema. Il fenomeno che si è prodotto nella cultura cattolica, dando poi luogo, dopo il 1960, alle nuove forme moderniste, presenta con tutto ciò uno stretto parallelismo, come del resto è ben comprensibile, per l'identità del giudizio storico che era al punto di partenza.

È chiaro che questa cultura non avrebbe fatto da sola molta strada, e si può dire oggi che di essa non è destinato a rimanere nulla. Ma si incontrava con gli interessi di una borghesia nuova che avanzava attraverso le rovine, e in cui a un'indubbia, e per sé positiva, carica vitale non corrispondeva un'uguale formazione etica. Essa era divisa fra due paure, quella del comunismo e quella della rinascita di un cattolicesimo austero, o anzi di un'austerità qualsiasi; non poteva quindi non allearsi con questa cultura, esattamente per il suo carattere negativo e dissolutivo, così del vecchio pensiero laico, da cui questa nuova borghesia si sentiva divisa,[4] come del vecchio pensiero cattolico.

Per questo stesso carattere, tale cultura non poteva non incontrare il favore del partito comunista, ben consapevole che una rivoluzione non può riuscire che in conseguenza di una dissoluzione della tradizione, previa alla rivoluzione stessa e operata da forze che questa di regola poi elimina, o almeno emargina, nel suo periodo ricostruttivo. Sul fondamento di questa alleanza tra una cultura progressiva in quanto dissolutiva e una nuova borghesia consumistica e non puritana (proprio all'inverso della borghesia delle origini) si è formata una nuova classe di potere, intellettuale ed economica, che ora vuole conservarsi ed esercitare un diritto di cooptazione di membri sicuri, riconoscibili per un particolare linguaggio; così il segreto del successo facile, per un giovane, è di ostentare un ribellismo che coincide, in ultima analisi, con un'opera non soltanto teorica, ma pratica, di dissoluzione, che questa

nuova classe vuole, senza però poter promuovere direttamente. Così, per esempio, la crisi presente della scuola conviene all'intero insieme della nuova classe. Essa non è egemonica, perché una notevole parte della classe politica resta ancora nella linea di De Gasperi e di Saragat, antitotalitaria e non antitradizionalista (e mai come oggi la distinzione tra le due impostazioni era apparsa così chiara); tuttavia è potente.

Siamo qui portati a intendere la vera natura del rilancio presente dell'unità antifascista: è l'offerta di conciliazione che il comunismo fa alla nuova classe. Ossia ancora: il partito comunista italiano ormai certo di non essere in grado giungere al potere con le sue forze, o di poterlo gestire da solo, offre alla nuova classe la palma della conciliazione.

E qui un pensiero sorge immediato: non siamo alla ripetizione di quel che avvenne negli anni dell'origine del fascismo? Anche allora un partito che da solo non poteva pensare di arrivare al potere e di gestirlo, limitò le sue pretese rivoluzionarie e offrì di conciliarsi con la classe dirigente del primo dopoguerra, assumendone i valori «nazionali». La classe dirigente di allora consentì perché si sentiva insicura e minacciata. Ma la nuova classe di oggi è in condizioni differenti? È un fatto che, se negli anni dal 1948 in poi l'antitradizionalismo, il cosiddetto «nuovo illuminismo», l'antiromanticismo, ecc., hanno compiuto passi da gigante, da qualche tempo sono in crisi. Avviene, a un certo punto, che la materia delle negazioni viene a mancare e lo stesso negativismo rischia di essere messo in discussione. Oggi, i protagonisti di quel periodo della cultura occidentale sono sulla difensiva, sospettosi di tutto. Basti pensare alle loro inquietudini rispetto al «parafascismo» di quella «maggioranza silenziosa» che per altro verso dichiarano di non saper bene che cosa sia e che certamente, salvo infiltrazioni sporadiche, non è fascista, e alla loro rincorsa delle iniziative più folli, come le manifestazioni di un certo femminismo.

Né è difficile da intendere la contraddizione fondamentale che è al principio della sua crisi.

Al termine delle negazioni progressiste restano, unico oggetto di culto, la scienza e la tecnica. Che oggetto di culto non possono essere perché la scienza, per quanto la si sprema, non può dir nulla riguardo ai fini. È questa assenza di fi-

nalità, nella moltiplicazione dei mezzi, a segnare la crisi del nuovo progressismo.[5]

5. Questa simmetria tra il vecchio fascismo e la presente unità antifascista merita di venire attentamente considerata.

Comincerò col portare l'attenzione su un fatto che, pur essendo incontestabile, di rado è osservato: c'è una continuità nella storia d'Italia, dagli inizi della prima guerra mondiale a oggi, che è rappresentata dall'idea di «fascio». Certo, «fascio», per sé, non vuol dire «fascismo», nel senso del movimento politico a cui Mussolini diede vita: resta però che senza «fascio» non ci sarebbe stato «fascismo». Questo semplice rilievo può essere ricco di conseguenze. Il termine di fascio evoca l'idea di forze politiche divergenti, magari opposte rispetto alla finalità ultima, che si associano contro un comune avversario. È un fatto che può essere necessario in occasioni storiche determinate, quando l'avversario è vivo e presente. Si fa patologico quando il «contro» diventa cemento di una nuova forza politica che per il suo essere «anti» non può svolgersi che come forza dissolutiva di quella realtà storica in cui agisce.

La storia del fascismo propriamente detto ne è la riprova: quale fu il suo risultato se non la dissoluzione, operata dall'interno, di quella nuova realtà storica, fondata nel 1861, che fu il regno d'Italia? Si è molto discusso se il fascismo debba essere interpretato come reazione o come rivoluzione: forse il termine di «rivoluzione dissolutiva» è quello che meglio gli si addice. Rivoluzione in cui il momento costruttivo della nuova realtà è, per così dire, assorbito in quello dissolutivo.

La prima guerra mondiale è percorsa da questa formazione di fasci. «Fasci d'azione rivoluzionaria», all'inizio, contro il «neutralismo»; poi, «Fronte interno» e «Fascio parlamentare» contro il «disfattismo». Col primo dopoguerra, «Fasci di combattimento» e poi fascismo propriamente detto come unità delle «forze nazionali» contro il sovversivismo. Con la Resistenza, «Comitato di liberazione nazionale» contro il fascismo. E già allora si affacciò la tesi che questa unità antifascista dovesse essere intesa come «unità ideale», in rapporto

a cui dovessero «riformarsi» (nel preciso senso dell'etimo) le forze politiche che vi aderivano.

Fu De Gasperi il politico che si avvide con maggior chiarezza del pericolo per la libertà e per la democrazia che era insito in questa interpretazione dell'unità antifascista. Di qui la sua azione determinante per la caduta del ministero Parri, poi l'estromissione dei comunisti dal governo; la sua vittoria fu, allora, sancita dal voto del 18 aprile. Non fu tuttavia una vittoria definitiva, perché, come si è visto, la prospettiva di un'unità ideale in cui venissero composti i valori del liberalismo e del comunismo, oppure del cristianesimo e del marxismo, si trasferì sul terreno della cultura, in quella vana ricerca di composizione che non poteva dar luogo che a una radicalizzazione estrema dell'antitradizionalismo illuministico; portando infine a quel negativismo irrazionalistico, a quell'apologia dello sradicamento, la cui acme, raggiunta negli ultimi anni, non può essere interpretata che come il segno del suo carattere illusorio e, in definitiva, del suo fallimento.

Conservata dunque per più di vent'anni nel frigorifero della cultura, l'idea dell'unità antifascista viene oggi riproposta sul piano politico. Nella sua funzione di slogan è certamente piuttosto stanca, e tuttavia ancora efficiente, per gli interessi dianzi nominati, che può mobilitare. Ora, se alla forza emotiva degli slogan reagiamo con la riflessione – e questa è la funzione della ragione nella politica – ci accorgiamo che l'antifascismo non può non essere avverso a qualsiasi forma di fascio, anche a quello che si presenta come coalizione delle forze antifasciste, come la posizione politica in cui la prevalenza del «contro» sul «per» porta inevitabilmente a una rivoluzione troncata, in quanto limitata al momento dissolutivo. Poco importa che l'insegna del nuovo fascismo sia la parola «progresso» anziché la parola «nazione»; perché se il progresso non è verso un fine, sarà ancora progresso, ma come ritmo accelerato della dissoluzione; e l'*ismo* del progresso, il progressismo, è proprio questo. Il risultato dell'unità antifascista, nei termini in cui è proposta oggi, non può essere che un fascismo rovesciato, un fascismo dissociato dalla causa nazionale. Ci si troverebbe dinanzi alla compiutezza del fascismo, come dissoluzione totale. Qualora l'unità antifascista avesse a vincere, è probabile che in una futura opera

storica venga messa in luce la continuità dei due periodi della storia d'Italia, il fascista e il successivo; o vengano unificati in un solo periodo, quello della caduta della libertà italiana, della dissoluzione dell'Italia come nazione. E d'altra parte la stessa uccisione di Mussolini, non sembra avvenga in piena conformità a uno dei suoi slogan: «Se avanzo seguitemi, se indietreggio uccidetemi»? Non è affatto paradossale dire che vi fu allora ubbidienza al fascismo; questa ubbidienza non pare passibile di prolungarsi?

6. Gli avversari dell'unità antifascista la intendono generalmente come momento di transizione all'avvento del comunismo. Ho voluto dimostrare che potrebbe anche non esserlo. Possiamo andare più oltre e dire che «non lo sarebbe», ma sarebbe invece qualcosa di peggio. Il diverso parere è tuttavia così radicato, che importa giungere alla massima chiarezza. Certamente, il suo successo coinciderebbe con una funzione egemonica del partito comunista rispetto al governo, sia nel caso che intendesse parteciparvi, sia in quello che scegliesse di limitarsi a condizionarlo. Il minimo che si possa pensare è che esso avrebbe un diritto assoluto di veto rispetto alle proposte legislative che direttamente non avanzasse, e un diritto di pratico ostracismo verso gli avversari (siano gruppi o persone) che giudicasse pericolosi.

Però è anche vero che si attuerebbe secondo il principio della pluralità delle vie nazionali, che potrebbe manifestare qui nuovi e insospettati significati.

«Pluralità delle vie nazionali», «autonomia, pur nella fedeltà all'internazionalismo» dei singoli partiti comunisti, sono formule suscettibili di diverse interpretazioni. Secondo la più consueta il comunismo si attuerà attraverso diverse vie, a seconda della diversità degli ostacoli che incontri, ma il risultato, quali che siano le vie, sarà lo stesso. Secondo un'altra, i modelli di comunismo varieranno secondo le singole nazioni, nel loro comporsi con le diverse tradizioni progressive di ognuna di esse. Si deve aggiungerne una completamente diversa: il comunismo può attuarsi, a seconda dei vari paesi, così in funzione di sviluppo (Russia, Cina, per esempio), come in funzione di sradicamento e di decadenza (per meglio

dire, di promozione alla decadenza attraverso lo sradicamento). Sotto un certo rapporto, questa tesi può sembrar corrispondere a quella abituale che vede nel comunismo un'ideologia di accelerazione dei processi di industrializzazione nei paesi sottosviluppati. Quindi validi soltanto lì: nei paesi invece in cui la civiltà moderna si è già affermata, dovrebbe essere superato, o dovrebbe autosuperarsi in una forma più adeguata, quel tale nuovo illuminismo di cui dianzi (e qualcuno parla di «comunismo dal volto umano»). Dissento radicalmente per questo secondo aspetto. Questa nuova forza, ineffabile in termini positivi (e non è un caso che venga designata solo negativamente come «unità antifascista») non può agire che in funzione di autosradicamento.

Ora, «è certamente in questa forma che si attuerebbe in Italia». Consideriamo: se qualcosa manca radicalmente al comunismo italiano di oggi è l'atteggiamento apocalittico ed escatologico. Perché si abbia tensione rivoluzionaria, occorre che una determinata concezione sia vista come soluzione definitiva dell'enigma della storia. Per riferirci al nostro caso particolare, occorrerebbe che il marxismo fosse visto come verità. Quando una teoria che si è presentata come rivoluzionaria cessa di essere vista come verità per venire considerata di fatto come una tecnica di trasformazione del mondo, quando al rivoluzionario si sostituisce l'ingegnere dell'anima, il rovesciamento del pensiero rivoluzionario è inevitabile. Esso resta conservativo[6] quando il comunismo si trova a essere alleato con la causa nazionale. Diventa invece dissolutivo quando questa alleanza non c'è.

Una serie di ragioni possono servire a mostrare sino all'evidenza ultima che il comunismo può agire oggi in Italia soltanto come elemento di accelerazione nella dissoluzione di un ordine dato, e non come ricostruzione di un «nuovo ordine». Consideriamo il campo della cultura: estremamente importante se, come Lenin insegna, non c'è rivoluzione senza filosofia. Si suol dire che il marxismo ha oggi nella cultura italiana una funzione eminente. Ma vediamo: il marxismo può avere culturalmente una funzione egemonica quando si dissocia dalle altre forme di materialismo e le combatte come «borghesi». Un marxismo che avesse la forza di combattere la psicanalisi, anche nelle sue versioni più a sinistra, come

«borghese», che avesse la forza di combattere lo strutturalismo come «idealistico», potrebbe ambire a una forza egemonica reale. Al contrario, abbiamo in Italia una cultura comunista che ha aspirato alla successione, per legittimo titolo di eredità, della cultura idealistica italiana, vale a dire di quella forma di hegelismo che era appunto intesa a eliminare quanto nel pensiero di Hegel era suscettibile di uno sviluppo in senso marxistico e rivoluzionario; che successivamente ha rinunciato (ma poteva fare altrimenti?) a ogni polemica con qualsiasi altra forma del materialismo contemporaneo. Ogni «veduta delle cose dal basso» è stata considerata dalla cultura marxista italiana come alleata. Si direbbe che quanto Marx aveva avuto cura di distinguere il suo materialismo dagli altri, precedenti o concorrenti che fossero, altrettanto la cultura comunista italiana (o, per dir meglio, occidentale in genere) ha avuto cura di confondere le posizioni attraverso il generico termine di «progressista».[7]

Si vedano per esempio in Marx la nona e la decima tesi su Feuerbach: «Il punto più elevato a cui giunge il materialismo intuitivo, il materialismo, cioè, che non concepisce la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui e della società civile»; «Il punto di vista del vecchio materialismo è la società civile, il punto di vista del nuovo è la società umana o l'umanità sociale». Queste tesi chiariscono quanto Marx aveva già detto nella *Questione ebraica* (1843), criticando la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, affermata dalla Rivoluzione francese. Sarebbe la dichiarazione dei diritti dell'«uomo egoistico», dell'uomo borghese giunto all'«emancipazione anche dall'apparenza di un contenuto universale». La diversità, insomma, tra materialismo marxiano e materialismo illuministico è, nella prospettiva di Marx, una diversità tra opposti, quali, nell'effettuale realtà storica, la società borghese e la società comunista. Oggi, invece, nella cultura comunista occidentale le due posizioni tendono a comporsi.

Ma che cosa rimane del comunismo, quando praticamente la sua cultura e quella della borghesia «progressista» si unificano (si veda la cultura promossa dalle case editrici progressiste italiane)? Nient'altro che il puro carattere dissolutivo dell'autorità di quei valori che la tradizione aveva consacra-

to. E inevitabilmente, perché si tratta di opposti che non possono venir conciliati che per quel che negano.

7. «L'unità antifascista proposta oggi è esattamente la traduzione politico-pratica di questa metapolitica culturale». Avviene così che una borghesia priva di valori ideali non ha più paura di un comunismo che ne è ugualmente privo. Professare la «morale rivoluzionaria» oggi è altrettanto comodo quanto lo fu il professare la «morale eroica» ai tempi del maggiore successo del fascismo; soltanto è più piacevole perché tutte le inibizioni sono rimosse.

[...] È facile, a partire di qui, definire con rigore il nuovo significato che assume oggi la formula dell'unità antifascista, del tutto diverso da quello con cui si affacciò col Fronte popolare nel 1936, e che fu affermato in Italia a partire dal 1943 come proposta dell'«unità ideale» delle forze che si erano raccolte nel Comitato di liberazione nazionale e nella Resistenza.

La svolta del '36 (abbandono da parte del comunismo della precedente politica che includeva nella stessa condanna socialdemocrazia e fascismo) era suscettibile di due diverse interpretazioni. I comunisti videro l'unità antifascista come via al comunismo. Sorto in opposizione al comunismo, il fascismo era dovuto giungere alla negazione di ogni valore di civiltà, sì che la lotta contro di esso prendeva l'aspetto di lotta contro la barbarie; in questa lotta la funzione di guida toccava, secondo i suoi seguaci, al comunismo, in quanto era stato visto dal fascismo come l'avversario primo. L'esito barbarico del fascismo sembrava cioè offrire la prova della verità del giudizio di Lenin, secondo cui l'umanità si sarebbe trovata al bivio tra il comunismo e la barbarie radicale; e, in fondo, è a partire dall'apparenza della verifica storica di questa affermazione che ricominciò allora nei paesi europei quell'interessamento per il marxismo teorico che era venuto meno dai primi anni del secolo, e che aveva avuto una breve, e allora poco conosciuta, ripresa, nel primo dopoguerra tedesco.

È altresì da ricordare la parola d'ordine che Lenin aveva lanciato nell'estate 1914: «Trasformare la guerra imperialistica in guerra civile». Indubbiamente per Stalin, qui come al-

trove autentico continuatore di Lenin, e ultimo grande rivoluzionario della linea marx-leninista, la Resistenza significava, come guerra civile in cui si era trasformata la seconda guerra mondiale, la continuazione per l'Europa di quel che era avvenuto in Russia.

Per l'azionismo, invece, il passaggio a una più ampia unità doveva rappresentare l'inizio di una rivoluzione di nuovo modello, quale il marxismo era inadeguato a compiere in paesi di civiltà avanzata, oppure, in una altra versione, l'inveramento del comunismo in una superiore universalità.

L'idea attuale dell'unità antifascista segue invece a quella svolta strategica della politica sovietica in Europa che lentamente prese forma negli anni successivi al 1960 come risposta all'offensiva che l'Occidente aveva mosso in nome della società tecnologica; e che non fu segnata da atti salienti palesi, quali la costituzione di un fronte popolare, ma diventò visibile nelle conseguenze, attraverso il lento, e spesso sotterraneo e tortuoso, sforzo dei partiti comunisti dell'Europa occidentale per costituire unità più vaste.

Si tratta dunque di una proposta che deve essere situata nel contesto di questa controffensiva; e avviene quando delle due anime del comunismo russo, la rivoluzionaria e la imperialista, la seconda ha definitivamente prevalso. Quando, insomma, all'ideale di una rivoluzione universale si è sostituita la preoccupazione per la conservazione di un impero. Tale mutamento strategico impone una politica obbligata rispetto alle nazioni dell'Europa occidentale: la ricerca della loro dissoluzione morale che può avvenire soltanto attraverso le vie che si sono descritte.

Possiamo aggiungere che la novità di questa situazione impone una revisione a quel che rimane delle élite azioniste. La linea del «nessun avversario a sinistra» deve essere completamente abbandonata, mentre merita di essere continuata e approfondita la linea che si richiama ai Rosselli.

8. Ma quel che ha particolare importanza è intendere le conseguenze che l'eventuale accettazione della proposta dell'unità antifascista avrebbe sul significato ideale della democrazia cristiana e della politica dei cattolici.

Lo slogan ha certo possibilità di incidenze suggestive. Si scriverà, o si scrive, che il blocco nei riguardi di ogni nostalgia di ritorno al passato, esercitata dall'idea di unità antifascista, permetterebbe di realizzare quella liberazione da ogni temporalismo che è nello spirito del Concilio; e che allo svincolo del cattolicesimo da ogni commistione politica, da ogni traccia di «spirito della restaurazione», potrebbe corrispondere il processo di affrancamento del comunismo dal totalitarismo. La democrazia autentica, come politica di progresso popolare, sarebbe resa possibile dalla liberazione, nei cattolici e nei socialisti, da ogni traccia di spirito teocratico, sia che esso si presenti in forma diretta, come nella sopravvivenza in taluni ambienti cattolici dell'ideale medievalistico, o rovesciata, come nel comunismo.

Quali che possano essere le esitazioni autorizzate da un punto di vista metafisico ultimo, non si potrebbe, nella prospettiva di conseguenze talmente favorevoli, rifiutare la mano tesa dell'unità antifascista. Ma occorre domandarsi se, all'opposto, il contraccolpo ideale dell'accettazione non sarebbe tale da snaturare completamente i caratteri della democrazia cristiana, quali furono pensati da Leone XIII.

Secondo il giudizio di Gilson le encicliche di Leone XIII formano un'unità organica, il «Corpus Leoninum» della filosofia cristiana del secolo XIX.[8] E, lette in questo angolo visuale, portano a ravvisare in quel pontefice una grande mente filosofica, forse una delle maggiori di tutti i tempi. Non si possono quindi astrarre le encicliche sociali dalle filosofiche, cioè la proposta della democrazia cristiana dalla riaffermazione della tradizione filosofica tomista.

Non si trattava, dunque, per Leone XIII, di affermare semplicemente la compatibilità tra democrazia e cristianesimo, o di auspicare la fondazione di un partito democratico formato da cattolici. Per lui, soltanto la riscoperta e la continuazione della metafisica cristiana e della teologia cattolica, in una linea in cui la dottrina di san Tommaso restava il modello e la regola, poteva permettere sul piano politico e sociale di salvare la democrazia dalle sue degenerazioni, rispetto alle quali sono certamente valide tutte quelle critiche che normalmente vengono intese come «critiche della democrazia». Restaura-

zione metafisica e salvezza della democrazia dunque coincidevano. Portiamo rapidamente l'attenzione su questo punto.

L'Aristotele di san Tommaso è pur sempre un Aristotele platonico. Il momento fondamentale dell'incontro di Aristotele e di san Tommaso è la tesi del valore metafisico del principio di identità, cioè quel tema che, svolto dal filosofo greco nel quarto libro della *Metafisica*, è il punto d'arrivo della critica della sofistica. Nulla di più chiaro, per me, della continuità che c'è, inscindibilmente, nel pensiero metafisico come in quello morale e in quello politico nella linea che da Platone va sino a Dante;[9] e che ha le origini nella critica di quella falsa idea della democrazia che già aveva fatto la sua apparizione nel mondo greco con la sofistica. Falsa idea che, sostanzialmente, è rimasta una costante invariata nella storia, puntualmente pronta a ripresentarsi nei momenti di crisi.

È bensì vero che presto si fece innanzi un'altra idea della democrazia cristiana che, a partire dal riconoscimento della laicità dello stato, praticamente giungeva alla soppressione dell'aggettivo. Il termine designava il partito di quei cattolici che intendevano collaborare alla realizzazione di una democrazia cui altro non chiedevano, rispetto ai valori religiosi ed etici, che di essere neutrale.[10]

È la concezione modernistica, già condannata nella *Pascendi* e di cui Gentile diceva, non a torto, che riusciva a negare insieme il valore dello stato e quello della chiesa. Ora, è proprio quest'idea della democrazia cristiana che nell'ipotesi dell'accettazione dell'unità antifascista sconfiggerebbe nettamente la prospettiva di Leone XIII.

Consideriamo, infatti: quel che fa la grandezza di Marx è l'aver inteso che la compiutezza dell'ateismo, già affermata da lui come un atto di fede,[11] include «la negazione radicale di ogni residuo di platonismo e di metafisica classica». Anche di quegli ultimi elementi che dissimulatamente rimanevano ancora in Feuerbach. Si vede dunque che cosa il comunismo chiede alla democrazia cristiana, attraverso la formula dell'unità antifascista (è dai tempi del Fronte popolare, del resto, che lo chiede, ai più diversi livelli, dal teologo, al filosofo, al politico; e non certo senza risultati): niente di meno che la rinuncia totale alla sua fondazione ideale. Un accordo organico tra due forze politiche non può infatti sussistere se

la parte su cui verte non soltanto il dissenso, ma l'opposizione radicale venga, non pure provvisoriamente accantonata, ma di più definitivamente messa da parte. Roba vecchia, da sostituire; né altrimenti giudicano i progressisti cattolici. Ma neppure si tratta di semplice abbandono, ma di abbracciare praticamente quei principi contro cui la fondazione tradizionale si è costituita.

La più semplice osservazione mostra come le cose stiano così. Quel che caratterizza infatti le correnti cattoliche di sinistra è l'idea che il campo della politica è neutro dal punto di vista religioso e morale. Il dominio della morale e della religione riguarda la sfera privata della vita dell'individuo che, certo, lo stato deve rispettare; mentre il campo dei rapporti politici e sociali sarebbe regolato dalle tecniche sociologiche della coesistenza.

È ora da considerare che, se questa opinione fosse vera, si dovrebbe parlare, per i cattolici di oggi, non soltanto di una doppia verità, ma di una vita in partita doppia. Nel campo «esterno» dei rapporti politici essi affermerebbero una concezione secondo cui, in ultima analisi, non c'è nessun giudizio morale universalmente valido e tutte le nostre norme di condotta sono relative alla diversità dei momenti storici. Lo stesso «senso comune» morale sarebbe soggetto alla legge di evoluzione, così che il giudizio dei più assumerebbe un valore deontologico, come indice del grado di maturità che il popolo ha raggiunto nell'evoluzione; al più si tratterebbe di adeguarlo a quello di «avanguardie», specificate soltanto dall'intensità o dalla rumorosità delle loro negazioni, o, come oggi suol dirsi, delle loro «demitizzazioni» o «demistificazioni». È nel foro interiore della coscienza che il cattolico penserà invece a valori metastorici e permanenti.

Si tratterebbe, dunque, di una «malattia mortale» per il cattolicesimo tradizionale, dato che chi gli resta fedele non potrebbe essere in grado di uscire dalla contraddizione insanabile. Non a torto, dunque, i dottori progressisti pensano di guarirlo rinnovando teologia, metafisica e morale. Ma quello a cui giungono non è l'esplicazione di «virtualità» già precontenute nella tradizione, secondo l'idea che Newman ha dello sviluppo, ma un «nuovo cristianesimo» che troppo chiaramente palesa il suo carattere di trascrizione in termini

apparentemente religiosi di moderne concezioni razionalistiche. Il modernismo non può perciò mai essere altro che una posizione di passaggio al pensiero razionalistico. Da Lamennais in poi, è molto più di un secolo che la storia verifica questo, con una ripetizione costante e monotona, che tuttavia sembra insegnare poco.

Osserviamo che il marxismo, in questo accordo che, ripetiamolo, non è un semplice compromesso, perché non riguarda un ostacolo presente da rimuovere, ma un avversario ideale, che viene chiamato fascismo, ma che in realtà è la tradizione vista come il «passato», come «ciò che è superato», come il «morto che vuole superare il vivo» – il che, del resto, dal punto di vista del marxismo o del progressismo in genere, è perfettamente coerente; la tradizione si riduce realmente a questo, quando venga eliminata l'idea di un ordine metastorico dei valori – non deve concedere assolutamente nulla. La rinuncia a una diretta propaganda atea può ben accordarsi con i suoi principi, dato che per il marxismo l'ateismo è un «risultato». Quel che accadrebbe, o per meglio dire quel che sta già parzialmente accadendo, nel mondo cattolico, può servire a chiarire il senso di questa espressione, che generalmente resta incompresa. L'accettazione di quel che una volta, negli ormai lontani inizi del Fronte popolare, veniva detta la «mano tesa», porterebbe i cattolici in quella situazione di insuperabile contraddizione vissuta, che si è illustrata dianzi: l'ateismo, non richiesto inizialmente, si presenterebbe effettivamente come «risultato»; come la posizione di pensiero attraverso cui la contraddizione può venir superata. Nessuna persecuzione, per feroce che si possa immaginare, sarebbe più efficiente di questa alleanza, ai fini della sua propagazione.

9. Siamo ora in grado di precisare in due punti il significato che assumerebbe oggi l'unità antifascista:

1) La completa subordinazione dei cattolici al marxismo che, da un punto di vista ideale, si esprimerebbe in una riforma della democrazia cristiana, tale da eliminare ogni traccia dell'insegnamento e delle speranze originarie di Leone XIII; e che, da un più ristretto angolo politico, segnerebbe la postu-

ma vittoria di Togliatti su De Gasperi, dunque il totale abbandono del legato degasperiano.

2) Questa vittoria marxista non darebbe luogo in Italia a una rivoluzione costruttiva, ma a un processo di dissoluzione, in cui ho creduto di ravvisare la compiutezza di quella epoca storica che ebbe i suoi inizi col fascismo. La potenza del partito comunista non coinciderebbe perciò affatto con una vittoria del marxismo, visto nelle sue indicazioni ideali.

Di qui anche una carenza rivoluzionaria per cui la versione presente dell'unità antifascista non sarebbe in grado di riassorbire l'estremismo di sinistra. Se dovesse dunque verificarsi una situazione di depressione economica, l'ipotesi di un'antitesi alla «grande coalizione», sotto forma di coalizione di estremismo di destra e di estremismo di sinistra, non sarebbe da escludere; coalizione che ha un nome, nazionalsocialismo. Come estremo paradosso l'unità antifascista, anziché eliminare il fascismo nelle sue radici, potrebbe servire ad alimentarlo nella sua forma peggiore.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 5, 15 aprile 1971, pp. 41-60, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 295-318.

[1] Il senso di questo scritto è che non c'è da meravigliarsi che l'Italia, dopo essere stata la «nazione primogenita» del fascismo, sia esposta oggi al pericolo di diventare la «nazione primogenita» dell'unità antifascista. Facile è intenderlo dal punto di vista della cultura. La cultura idealistica, infatti, si era formata con Croce e con Gentile in occasione dell'incontro col marxismo teorico; e fu infatti la discussione del marxismo teorico a ridare vitalità a quell'hegelismo italiano che appariva, alla fine dell'Ottocento, un'anticaglia. È superfluo ricordare come sia sotto il rapporto del fallimento della cultura idealistica rispetto al marxismo che Gramsci, seguito da Togliatti, ha pensato l'Italia come il paese più preparato alla rivoluzione.

[2] Cfr. Frank Borkenau, *Storia del comunismo europeo*, 1953, Neri Pozza, Venezia 1963. Ma è curioso osservare il processo di pensiero attraverso cui la tesi di Borkenau viene oggi sostanzialmente ritrovata da scrittori marxisti particolarmente esperti negli studi filosofici. Cfr. le mie osservazioni in: Ugo Spirito e Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi Milano 1971, pp. 218 sgg.

[3] Cfr. su *Il Mulino*, gennaio-febbraio 1971, il notevolissimo articolo di Ni-

cola Matteucci, *La Grande coalizione*, le cui tesi mi sembrano accordarsi perfettamente con le mie.

[4] Il carattere distintivo tra la vecchia e la nuova borghesia deve essere ricercato nella «religione della patria» che, anima della prima (ed è stato giustamente rilevato quale significato avesse per Croce), è del tutto assente nella seconda. Cfr. il capitolo 7 di questo volume.

[5] Tra le scritte del maggio parigino '68 ve n'era una veramente ben trovata: «Non vogliamo fatti, ma "parole"». Ossia, la scienza si muove nel mondo dei fatti e delle loro connessioni. Ma quello di cui abbiamo bisogno è di «parole», che indichino fini e diano significati.

[6] Di qui il «conservatorismo» del comunismo sovietico.

[7] Naturalmente, un prolungamento adeguato di questo punto mostrerebbe come il marxismo non possa fare a meno, per ragioni che non sono pratiche, ma teoriche, di allearsi con lo scientismo, iniziando in questo preciso punto la sua decadenza.

[8] Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960.

[9] Nel senso dell'unità dell'etica e della politica viste come prolungamento una dell'altra. Se tradizione è «consegna» di verità e di valori che, per esser degni di venire trasmessi nel volgere delle generazioni, devono venir pensati come assoluti ed eterni, Platone è il vero fondatore filosofico dell'idea di tradizione; contro i sofisti che negavano tale assolutezza, e si presentavano conseguentemente come maestri di una virtù che si riduceva all'arte del successo nella vita pubblica, come tecnica che sostanzialmente poteva essere promossa attraverso quella che oggi si suol dire la «liberazione dai complessi», e dai divieti che sono alla loro origine. Se consideriamo la situazione morale e politica occidentale di oggi, non v'è alcun dubbio che assistiamo alla vittoria della democrazia sofistica contro la politica platonica. Ma questa, speriamo provvisoria, vittoria è la conseguenza della recezione dell'antiplatonismo marxista anche da parte di coloro a cui più imporerebbe la difesa, nel dominio dell'etica e della politica, della tradizione platonico-cristiana.

[10] Forse nella tesi della «profondità» del mondo pubblico politico è la premessa prima che porta al modernismo. L'asserzione, infatti, della sua neutralità conduce alla radicale dissacrazione del mondo laico, per l'abolizione anche di quella sacralità che gli è conferita dalle forme immanentistiche o dalle rivoluzionarie. Dice perciò perfettamente Maritain che «il mondo non può essere neutrale al regno di Dio. O è vivificato da lui o lo combatte».

[11] Tutto il pensiero marxista è infatti sospeso, come a condizione primordiale, alla negazione di Dio asserita «senza prove», quale condizione dell'indipendenza dell'uomo. Su questo «atto di fede» ateistico cfr., p. es., Jacques Maritain, *La philosophie morale*, Gallimard, Paris 1960, pp. 267 sgg., ed Eric Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1970, pp. 101 sgg.

6

Dante e il nostro problema metapolitico

[...] Nel condurre sino al limite estremo l'interpretazione che vede nel fascismo non già un errore contro la cultura, ma un errore della cultura, chi si può validamente incontrare, quale guida, per uscire da questo insieme di contraddizioni che sembrano insolubili è non già Marx, ma Dante.

Fu un'inadeguata valutazione del marxismo, una comprensione inadeguata della sua potenza filosofica e della sua connessione con la potenza pratica a portare Croce alla riscoperta di Machiavelli. Da questa riscoperta ebbe inizio quel periodo della cultura italiana che da Croce va sino a Gramsci, e al concomitante carattere della storia etico-politica italiana che ne è l'espressione. Con ogni probabilità gli storici futuri considereranno quest'epoca nel suo duplice aspetto, teorico e pratico, come «unitaria», senza istituire processi, o cercare colpe di persone, proprio in ragione del nesso che intercorre tra gli aspetti politici e una cultura, al cui riguardo si può parlare di errori piuttosto che di colpe. E già si fa strada l'idea che il mito di Mussolini non fu opera sua: fu costruito, pezzo per pezzo, dalla quasi intera cultura italiana.

Ma questo errore della cultura deve essere inteso come lo intendeva Gramsci? Nel precedente capitolo ho mostrato come questa posizione, tesi ultima obbligata del comunismo ortodosso italiano, altro non sia che la continuazione precisa del fascismo, nel senso di rivoluzione dissolutiva, e che non bisogna lasciarsi ingannare dal segno rovesciato. Tesi, questa,

di destra? Tanto poco che l'ho ritrovata, non in termini identici, ma in una sostanza di pensiero simile, in affermazioni delle parti estremiste, contestative del cedimento della rivoluzione socialista alla borghesia (ma che cos'è altro il fascismo, dal punto di vista del vecchio comunismo, se non questo cedimento?).

Bisogna quindi impostare altrimenti il tema dell'«errore della cultura» e questa via fu già percorsa, in buona parte, da Giacomo Noventa. Il suo maggior merito sta nell'avere inteso come le categorie del pensiero italiano successivo al 1891 dipendessero dal non risolto «problema Dante» e dalla difficoltà in cui la cultura laica si trovava nel situarne l'opera nella storia del pensiero. Ossia: il Risorgimento giungeva alla proclamazione del Regno scomunicato, e questa fu l'occasione perché l'hegelismo napoletano potesse presentarsi come sua consapevolezza e fondazione filosofica, con i suoi dogmi del carattere razionalistico e immanentistico del pensiero moderno, e dello sviluppo e del progresso storico irreversibili. Si poteva perciò mitizzare la figura di Machiavelli come iniziatore dei tempi moderni, e quella di Bruno come simbolo della rottura definitiva tra civiltà moderna e cattolicesimo. «Ma Dante restava. Se noi avessimo avuto il nostro Dante dopo Machiavelli, dopo Campanella e dopo Bruno, come gli inglesi il loro Shakespeare e i tedeschi il loro Goethe dopo Lutero e Calvino, l'impedimento sarebbe stato minore: ma come credere nel progresso del protestantesimo e del pensiero moderno sul cattolicesimo dei tempi dell'Alighieri, senza colpire l'Alighieri stesso?»[1]

E si ebbero «i padri dei nostri padri spirituali», Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis.

Il primo scrisse che «lo stesso Dante non aveva un concetto giusto né dell'uomo, né della nazione» e il secondo parlò della sua «sublime ignoranza». Questi giudizi, in apparenza, riguardavano soltanto l'opera di un poeta. Di fatto, avevano le loro conseguenze nella teoria filosofica generale. E infatti: riconosciuto che Dante era un grandissimo poeta, nonostante la sua cattiva o superatissima filosofia, bisognava arrivare con Croce a una teoria dell'autonomia dell'arte e della poesia come afilosofica, apolitica e amorale; in pieno parallelismo

con l'autonomia della politica, a cui egli era arrivato attraverso la riscoperta di Machiavelli, mediatore Marx (onde la sua idea delle «due scienze mondane»: l'estetica e l'economia); e che in un primo momento almeno, prima di una revisione che però non è logicamente persuasiva, portava all'idea di una politica di potenza piuttosto che di giustizia, che iniziava quel tale processo per cui la cultura restava, quanto meno, senza difesa rispetto al non previsto fascismo. C'è un passo della crociana *Poesia di Dante* che contiene la svalutazione, perfettamente conseguente al detto punto di vista, della filosofia politica dantesca: «Così è del trattato *De Monarchia*, nel quale il lodato concetto della monarchia mondiale e della pace universale è un pio desiderio di tutti i tempi e l'altro, che si vuole che si affermi, dello stato laico, è invece un dualismo di potere spirituale e potere temporale, con la debita riverenza di questo a quello, che importa infine una certa subordinazione; sicché esso è piuttosto opera di pubblicistica che di scienza politica, quantunque, con la stessa sua contraddizione fondamentale, mostri le difficoltà e i ripieghi in cui si travagliavano le menti sul finire del Medioevo, e attraverso cui si preparava la futura scienza politica di Niccolò Machiavelli».

Quella che è la correlatività necessaria dei giudizi crociani su Dante e su Machiavelli meriterebbe attualmente di venire studiata.

Ma, una volta riconosciuta la «fondamentale contraddizione», vi era anche posto per il passaggio al giudizio di Gentile, il quale cerca in Dante soltanto la filosofia, come Croce vi cerca soltanto la poesia; o meglio vi cerca soltanto il primo anello di quella catena di riformatori religioso-politici italiani a cui intende ascriversi come a momento conclusivo. Riforma, nel senso di immanentizzazione della vita religiosa. Perciò la *Monarchia* che «rappresenta un passo notevolissimo oltre la *Commedia*. In politica Dante si affranca da ogni sovrannaturalismo e dentro alla forma medievale del suo trattato è lecito scorgere uno spirito nuovo, che è lo spirito dell'umanismo, dell'uomo studiato e spiegato nella natura umana e con la natura umana. La *Monarchia* è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica» (da uno scritto del 1905). Perciò Dante che «rialza la città terrena che Agostino

aveva abbattuto», che è «poeta in quanto è profeta», «profeta del rinnovamento della civiltà mediante la riforma della Chiesa», ma «la Chiesa storicamente riformabile è una sola: quella che si riforma riformando lo Stato»; e se certo si ingannava nella sua speranza nell'impero e in Enrico VII di Lussemburgo, «però lo Stato a cui egli realmente pensava è lo Stato dell'avvenire che è anche oggi il nostro problema». Sono passi di uno scritto del 1918, *La profezia di Dante*, particolarmente importante perché appartiene a quel periodo del pensiero di Gentile, dopo Caporetto, in cui maturò il suo incontro, perfettamente sincero, col fascismo, ma in cui ebbe termine, insieme disastroso e necessario, il suo ideale di una riforma religioso-politica, insieme avversa al protestantesimo ed eretica rispetto al cattolicesimo, e probabilmente all'intera tradizione che vi confluiva; ed è altresì da notare la completa opposizione tra questo scritto e *La poesia di Dante* di Croce, del 1920. Si può dire che nella sconfitta storica del riformatore Gentile, trovi conclusione la versione laica del «Dante profeta». Ma non c'è un'altra possibilità di interpretare l'anticlericalismo dantesco?

La troviamo in un altro libro di Noventa, *Caffè greco*: «L'anticlericalismo cattolico non è diretto contro il clero o contro il culto: ma contro il clericalismo, appunto, che è tutt'altra cosa. Il clericalismo è il vizio e il pericolo di tutte le religioni e non consiste nell'affermare la "necessità" del clero, del culto, della confessione, della parola che tutte le religioni giustamente riconoscono, ma nel proclamarne la "sufficienza". Consiste nell'attribuire soltanto al clero dei sacerdoti l'incarico d'aggiungere alle pratiche e alle parole del culto la fede; consiste cioè nell'attribuire al clero l'incarico di essere religioso anche per noi, di difendere la religione anche per noi, e nell'attribuirgli tutti i doveri e tutti i diritti che ne derivano. Ma un clero che riceva questo incarico, che ammetta di poterlo ricevere, che non possa più rivolgersi alla nostra coscienza per difendere quella che noi continuiamo a chiamare la nostra religione, non potrà più farlo se non con atti di imperio. Se non falsando esso stesso la propria fede, e trasformando la potenza religiosa in una potenza politica, nello stretto senso del termine».[2]

Mi pare che non possa esser meglio rivissuto, a partire dall'occasione storica che ci era offerta dalle circostanze del nostro tempo, il senso dell'anticlericalismo dantesco. Tradurrei in questa forma: non è che Dante intenda combattere la *cupiditas* del clero per salvare l'autonomia dello stato; invece, «è la lotta contro la *cupiditas*, l'esigenza di permeare compiutamente di religione la vita pubblica, che lo porta ad affermare la distinzione degli ordini». Ossia, ancora: il punto centrale del suo pensiero, quello che lo porta a superare così guelfismo come ghibellinismo è «l'intuizione della concordanza tra l'affermazione dell'autonomia dell'Impero, sino ad allora sostenuta da pensatori eterodossi, e quella della purificazione della Chiesa, affermata dagli scrittori spirituali», il che consuona con quel che il migliore interprete della filosofia di Dante, Etienne Gilson, definisce come il tratto singolare e unico del suo pensiero, irriducibile a qualsiasi fonte: l'armonia, di cui il riflesso pratico è la pace, condizionata dalla giustizia e condizione dell'unificazione morale e politica del mondo, tra l'ordine politico, l'ordine filosofico e l'ordine teologico, può venire raggiunta soltanto attraverso il riconoscimento della totale autonomia, pur nella «gerarchia di dignità», dei tre ordini. O, in altri termini, la gerarchia di dignità non deve essere confusa con la gerarchia di giurisdizione. Tale confusione, lungi dall'essere omaggio all'ordine stabilito da Dio tra le cose, ne è la violazione, e permette alla *cupiditas*, che nel dominio filosofico ha il significato dell'opposto della giustizia, e in quello teologico della volontà pervertita dal peccato, di prevalere. Per cui il riconoscimento dell'autonomia degli ordini è la forma autentica del rispetto all'ordine stabilito da Dio, o alla sovranità di Dio stesso.

Che questa confusione della gerarchia di dignità con la gerarchia di giurisdizione sia la via attraverso cui la *cupiditas* si afferma nel mondo politico e viene a trionfare, è quel che risultava a Dante dalla sua diretta esperienza; ed è quel che oggi si è reso manifesto come non mai. La chiesa, infatti, nel tentativo di dominare completamente il piano temporale, non potrà cercare appoggio altrove che nella *cupiditas* dei laici: e questa fu la condizione a cui dovette obbedire il grande avversario di Dante, Bonifacio VIII, nella sua volontà di sottoporre gli uomini al «giogo apostolico», in conseguenza

del principio che Dio lo aveva posto *super reges et regna*; e che pure era così gran papa da scrivere parole che oggi vorremmo sentire ripetere: «Osiamo dire che se tutti i principi della terra fossero oggi collegati contro di noi e contro la Chiesa, purché noi avessimo la verità e stessimo per la verità, non li stimeremmo una festuca. Ma senza dubbio, se non avessimo la verità e la giustizia, bene li temeremmo». Ma, una volta risvegliata, questa «cupidigia» non potrà non giungere al livello estremo, e saranno allora i laici a voler piegare la chiesa a proprio strumento, utilizzando la tesi della formazione storica e delle origini umane della religione. È forse un caso che la sconfitta pratica di Dante abbia coinciso con l'apparizione, a distanza di pochi anni dal *De Monarchia*, della prima grande opera nettamente laica (nel senso di non religiosa) di filosofia della politica, il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova? Se Dante l'avesse conosciuta, vi avrebbe visto l'esatta conferma del suo pensiero: la *cupiditas* dei laici, come violazione dell'ordine di dignità ontologica, era l'esatto contraccolpo della *cupiditas* clericale.

Possiamo dire che vi sono, nel pensiero occidentale, due grandi cicli del pensiero politico, tenendo ben presente che non è affatto vero che quel che vien dopo valga di più di quel che vien prima: uno, da Platone a Dante; l'altro da Marsilio a noi. Il primo incorpora la politica nella morale (né bisogna dimenticare le origini politiche del pensiero di Platone, contro l'immoralismo sofistico), vista come rispetto di un ordine assoluto di valori; e intende questa incorporazione come lotta continua per la giustizia contro la *cupiditas*. Il secondo, o distingue politica da morale, o incorpora questa in quella, parlandone come di una conformità a un «senso della storia», in divenire verso la realizzazione della giustizia.

L'ultimo atto di questo ciclo, le rivoluzioni del nostro secolo, non sembrano davvero aver corrisposto alle promesse: così che viene in mente la bella frase di Bertrand de Jouvenel: «Non è per l'uomo, è per il potere che in ultima analisi sono fatte le rivoluzioni»; e lo stato presente della democrazia, privata di riferimento a valori e misurata da tecniche sociologiche e da discipline che insegnano la scienza del successo, suggerisce il pensiero che la chiusura del ciclo coincida col

ritorno alla sofistica. È per questo che la linea antica può oggi venir ritrovata; e in essa il posto di Dante è quello di chi, meglio di ogni altro, ha saputo definire le vie che portano al trionfo della cupidigia.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 6, 30 aprile 1971, pp. 35-42, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 319-25.

[1] Giacomo Noventa, *Storia di un'eresia*, Rusconi, Milano 1971, pp. 162-63.

[2] Giacomo Noventa, *Caffè greco*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 144.

7

La crisi dell'amor di patria

Benedetto Croce e l'idea morale di «Patria»

Porta la data dell'8 giugno 1943 un poco conosciuto scritto di Croce: *Una parola dissueta: l'amor di Patria.*[1] Se non sbaglio, è l'ultimo tra i brevi scritti politici (e il più breve: due paginette) che Croce compose prima del 25 luglio, e che allora circolarono dattiloscritti, in cerchie ristrette.

Dirò perché esso mi sembri, a distanza di tanti anni, e quando tutto pare mutato, straordinariamente attuale; saldandosi al tema della «Patria assente».

Comincerò a dire dell'occasione in cui fu scritto e della sua sorte di allora. Il giugno del '43 fu il momento dell'impopolarità massima del fascismo. Quello in cui così le forze conservatrici come le rivoluzionarie che vi albergavano sentirono come strettoia mortale quel legame per cui si erano lasciate stringere «in fascio» vent'anni prima. Fu peggio che nei famosi quarantacinque giorni tra il 25 luglio e l'8 settembre, perché all'ostilità contro il fascismo si congiunse un diverso sentimento, la ripugnanza per l'esodo, protetto dal governo Badoglio, degli opportunisti dal fascismo all'antifascismo. Peggio che l'8 settembre, perché le circostanze dell'armistizio potevano far sorgere, anche in qualcuno che a giugno si sentiva avverso, l'idea di un tradimento, in una guerra che era pur sempre guerra di nazioni, nei riguardi della potenza che ormai ogni probabilità dava per perduta.

Tali forze non potevano dunque, in quella lontana primavera, che chiedere «libertà»; con accento ben diverso da quello con cui la libertà era stata rivendicata da una ben piccola

minoranza, nei momenti in cui pensare alla sconfitta del fascismo sembrava follia. Chiedevano libertà, senza poter aggiungere altro; perché i «destini della Patria» ricordavano, alla maggior parte di loro, le adunate, così da confondersi e da sommergersi per intero nella tradizione che aveva portato al fascismo. Accadde perciò che la minoranza antifascista si trovò accomunata con ben scarse possibilità efficienti di distinzione, con la maggior parte di coloro che al fascismo erano stati legati fino al momento in cui le sorti della guerra apparvero rovesciarsi.

Osservava il vecchio Croce: «Risuona oggi, alta su tutto, la parola libertà; ma non un'altra che un tempo andava a questa strettamente congiunta: la Patria, l'amore della patria, l'amore, per noi italiani, dell'Italia». Perché i due termini risorgimentali apparivano in quel momento disgiunti? Croce si atteneva all'interpretazione più ottimistica, o, forse, *voleva* attenervisi, come chi formula un augurio che spera non privo di efficacia pratica: «Perché quell'amore della patria fu non tanto pervertito, quanto piuttosto soppiantato dal cosiddetto nazionalismo, che accusava i suoi avversari, non già di essere "antipatriottici", ma, come diceva, "antinazionali"; e tuttavia una certa confusione rimase tra i due diversi concetti e i diversi sentimenti, cosicché la ripugnanza sempre crescente contro il nazionalismo si è tirata dietro una sorta di esitazione e di ritrosia a parlare di "patria" e di "amor di patria".

Ma se ne deve riparlare, e l'amore della patria deve ritornare in onore appunto contro il cinico e stolido nazionalismo, perché esso non è affine al nazionalismo, ma è il suo contrario.

Si potrebbe dire che corre tra amor di patria e nazionalismo la stessa differenza che c'è tra la gentilezza dell'amore umano per un'umana creatura e la bestiale libidine o la morbosa lussuria o l'egoistico capriccio.

L'amore di patria è un concetto morale.

Nel segno della patria i nostri più nobili ideali e i nostri più austeri doveri prendono una forma particolare e più a noi vicina, una forma che rappresenta l'umanità tutta e attraverso la quale si lavora effettivamente per l'umanità tutta.

Perciò se i nazionalismi aprono le fauci a divorarsi l'un l'altro, le patrie collaborano tra loro, e perfino le guerre tra

esse, quando non si riesce a evitarle, sono non di distruzione reciproca, ma di comune trasformazione e di comune elevamento.

E poiché la patria è un'idea morale, essa ha in ciò il suo intimo legame con l'idea della libertà».

E chiudeva con un richiamo a Carducci: «Così ci hanno insegnato i nostri padri nel Risorgimento, e questa passione e questo amore della patria è stato cantato dall'ultimo grande poeta dell'Italia, Giosuè Carducci».

Il nazionalismo per Croce non era che una forma di quell'irrazionalismo o attivismo, o come anche aveva detto in una frase che è scarsamente ricordata, ma forse la più felice, «libertarismo attivistico» (nell'epilogo della *Storia d'Europa nel secolo XIX*, 1932), che in altro non consiste se non nella corruzione che l'idea di libertà subisce «se le si toglie la sua anima morale, se la si distacca dal passato e dalla sua veneranda tradizione, se alla continua creazione di nuove forme che essa richiede si toglie il valore oggettivo di tale creazione» cosicché non rimane «se non il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare» e al culto di Dio si sostituisce quello del diavolo, che attrae come la *malignitas* alla quale, secondo la sentenza di Tacito, *falsa species libertatis inest*.[2]

Croce pensava che codesto irrazionalismo sarebbe svanito come «brutto sogno» davanti alla «religione della libertà», in quella restaurazione di valori che avrebbe seguito la fine del fascismo e del nazismo. Non fu così, e anzi l'irrazionalismo si è in questi ultimi decenni smisuratamente accresciuto in forza, almeno per quel che riguarda il dominio della cultura e quello del costume; e se ancora non si è direttamente riversato nella politica, già i suoi segni sono in essa evidenti, né certo rosee le previsioni, se è chiaro che la vita sociale non può non riflettere l'ordine o il disordine morale dei singoli; e delle «ombre del domani»[3] ho già discorso.

Quel che importa osservare è come la disposizione che Croce chiama, in termini un po' generici e inadeguati, irrazionalismo, attivismo, romanticismo morboso ecc., sia «forma», per sé indifferente a qualsiasi contenuto, e capace di piegare qualsiasi contenuto ai propri scopi. Non è affatto necessario che la volontà tirannica si dichiari, per affermarsi,

come totalitarismo, razzismo, ecc., o esalti la crudeltà, la voluttà, il sangue; può benissimo affermarsi servendosi dei termini assolutamente opposti, amore e fratellanza universale, «nuovo cristianesimo», francescanesimo, ecc. Ha la capacità di pervertire il senso di ogni ideale e della parola che lo esprime, e perciò dissentirei da Croce quando dice che l'irrazionalismo nazionalista aveva, piuttosto che pervertito, soppiantato il senso dell'idea di patria.

Quello che lo caratterizza è il «primato del no», l'affermazione stessa fatta strumento di negazione; e la sua assenza si confonde, al limite, con quella del satanismo.[4] L'uso di questo termine teologico potrà non piacere, ma è forse un caso che un pensatore così poco amante della «filosofia teologizzante» come Croce parli a suo riguardo, nelle pagine dianzi citate, di «un culto del diavolo che è pure un culto, la celebrazione di una messa nera, ma che pure è una messa» e del «diavolo che è *simia Dei*»?

Certo, Croce si ferma alle porte della teologia e della demonologia. Ma questo non mi pare un pregio, bensì il segno di un limite del suo pensiero. La sua descrizione dell'irrazionalismo è rigorosa, ma non si vede come si accordi col suo storicismo, caratterizzato dalla coincidenza di libertà e di necessità. La disposizione libertario-attivistico-negativistica non dipende da un cattivo, anzi demoniaco, uso della libertà? E allora, come si può parlare – e si incontra qui una obiezione consueta a cui per altro non si trova nell'opera di Croce risposta – di una «religione della libertà», se la libertà è insieme legge della storia e ideale etico? Per la verità, espressioni come «religione» della libertà, dell'umanità, del progresso e simili, contengono una insuperabile contraddizione.

Per sé la libertà, come ogni realtà mondana, non è il «Valore Supremo» (non è Dio), anzi, a rigore, non è neppure un valore; è la condizione perché i valori siano riconosciuti, e stanno in ciò la sua funzione e il suo pregio insostituibili. Ma non addentriamoci ora in una discussione che ci porterebbe troppo in là.[5]

Torniamo, dunque, a queste due paginette, la cui sorte fu curiosa e simbolica. In quei mesi aveva cominciato a essere pubblicata, clandestinamente, *Italia libera*, organo del partito d'azione; e nel secondo numero erano apparse, datate 9

maggio 1943, le *Note a un programma politico* di Croce, in cui è contenuto l'essenziale della sua critica a quella che oggi viene generalmente considerata come l'unica ideologia «della» Resistenza (così, per esempio, da Norberto Bobbio in un suo recente scritto), importante come l'espressione più rigorosa dell'interpretazione liberalsocialista del pensiero politico italiano del nostro secolo[6] e che allora aveva grande fascino sulla gioventù come proposta di una forma politica unificatrice degli opposti, liberalismo e socialismo, e come definizione della nuova forma, adeguata alla cultura europea, del socialismo. È una critica che fondamentalmente si può riassumere in quei termini del «contagio del fascismo sull'antifascismo», di cui ho parlato nel cap. 5, e i cui primi germi si possono appunto riscontrare nell'epoca della Resistenza. Inutile quindi che dica dell'importanza che ha per me, se ho cercato di illustrare nella dilatazione progressiva e oggi diventata estrema di questo contagio, sino a questo momento non adeguatamente ravvisato, e curato, il massimo, e nella sostanza unico (nel senso che tutti gli altri vi si possono riportare) pericolo della politica italiana. Al punto che se volessi foggiare uno slogan proporrei questo: «Il pericolo presente non sta negli opposti estremismi, ma nel contagio del fascismo sull'antifascismo» (che prende la forma della proposta dell'unità antifascista).

Ora, una nota di Croce avverte che l'articolo sull'amore di patria «mi fu chiesto dai redattori dell'*Italia libera*, ma poi, per incidenti a me mal noti, non fu mai pubblicato, come non furono mai pubblicati articoli (che a me furon inviati per conoscenza e che io senza alcuna riserva o ritocco approvai) diretti a tacitamente correggere le deplorate "precisazioni"» (Croce allude alle argomentazioni che allora si facevano sulla conciliazione di liberalismo e di socialismo, e che i loro autori normalmente presentavano appunto come precisazioni). Perché questo?

Quali che siano stati gli «incidenti mal noti», la verità più profonda è chiara. Gli azionisti si accorsero allora dello stacco incolmabile tra la loro posizione e quella di Croce. Al binomio «Giustizia e Libertà» non si poteva sostituire quello di «Libertà e Patria», e ciò per una diversa idea della tradizione. Per gli azionisti il fascismo era la «rivelazione» di sedimenti

servili che si erano accumulati nella storia italiana dalla Controriforma in poi, onde la loro rinnovata posizione illuministica di critica radicale di un passato di cui il fascismo altro non era che lo sviluppo conseguente. Per Croce, invece, esso era una «parentesi», non già nel senso di un episodio dopo del quale non c'era che da riprendere le vie del passato, ma di una «malattia morale» che non aveva origini soltanto italiane, ma in una disposizione culturale aberrante, genericamente europea, anzi mondiale.

Disposizione che però non infirmava la tradizione, proprio perché era sorta «contro la tradizione», e nella ricerca del nuovo a ogni costo.

Possiamo risalire più a monte. L'azionismo si collegava all'interventismo democratico della prima guerra mondiale. E Croce era stato neutralista proprio in nome dell'amor di patria perché, secondo una sua affermazione di quegli anni, l'interventismo nazionalista gli appariva obbedire alla parola d'ordine «per la guerra, non per l'Italia» e quello democratico all'altra «per la democrazia, non per l'Italia».

Come dal senso religioso della patria si passò al suo mito

Il breve scritto passò quasi inosservato, come pure il momento di pensiero che vi era detto. A tal punto che, nella straboccchevole letteratura critica su Croce, un solo libro[7] ha trovato un adeguato riconoscimento del significato che l'idea di patria ha nella sua filosofia politica.

Aggiungerò qualche considerazione. Si è visto il richiamo finale a Carducci. Non si tratta affatto di una citazione casuale. Il momento carducciano del pensiero di Croce non si può affatto sottovalutare, e il posto che dà al poeta maremmano nella *Letteratura della Nuova Italia* non è la semplice espressione di un gusto estetico (del resto, a mio giudizio, il moralista prevale sempre in Croce sul critico ed esteta).

Il giovane Croce era passato da una tentazione pessimistica a una tentazione rivoluzionaria, e il ritrovamento dell'amore della patria aveva coinciso per lui con la critica del marxismo, e con la riscoperta di Machiavelli e di Vico,

come autori validi oltre Marx e oltre Hegel. Perché, come ogni altro amore, l'amore della patria non si può imporre; perché sorga occorre si ravvisi nel suo passato una tradizione i cui valori «non devono andare perduti», e che devono anzi venire svolti e approfonditi.

Spesso si è caratterizzato il pensiero di Hegel come processo verso una «riconciliazione con la realtà», che, nel suo particolare nesso, era anche conciliazione con la monarchia prussiana. Qualcosa di simile può anche essere detto per Croce. Anche il movimento del suo pensiero è diretto verso una «riconciliazione con la realtà», che, nel suo caso specifico, era conciliazione con l'età liberale e con la realtà del Regno d'Italia. Curiosamente, all'analogia col processo di pensiero di Hegel si univa quella con l'evoluzione che aveva portato il già repubblicano e confusamente rivoluzionario Carducci al consenso alla monarchia sabauda. Mi avvenne qualche volta di pensare, come per celia, che l'orizzonte del pensiero di Croce era il tempo dell'incontro tra Carducci e la regina Margherita: celia che era poi tale fino a un certo punto, come attesta il passo che riferisco in nota.[8]

Questo senso religioso della patria caratterizzava l'*ethos* della borghesia postrisorgimentale. Ed è facile scorgervi il lascito giobertiano, perché la grande opera di Gioberti, sotto l'aspetto etico-politico, fu proprio questa conversione della classe colta italiana all'amor di patria. Per l'originario giobertismo, però – quali che possano essere le difficoltà che si incontrano nell'intendere il reale pensiero di Gioberti – l'amore religioso e l'amore di patria restavano sì strettamente uniti, ma distinti. Non vi era ancora, insomma, la «religione della patria», nel senso della sua adorazione, della sua indebita elevazione a valore ultimo, in riferimento al quale ogni norma di condotta trovasse il suo significato e la sua giustificazione. Posizione a cui è difficile negare un certo accento decadente, nell'aspetto di adorazione di una realtà mondana.

Nella successiva atmosfera del conflitto tra stato e chiesa, e nelle mutate condizioni di cultura, si ebbe una sorta di trasferimento, più o meno consapevole, dell'amore religioso nell'amore della patria. La borghesia liberale, che non credeva più nel paradiso in cielo, e non condivideva la speranza socialista del paradiso in terra, cercava nella religione della

patria il surrogato di una perduta fede in una religione rivelata. È questo il momento del successo della teoria dello stato etico; e il liberalismo di un Salandra ha, nella sostanza, questa fisionomia.

L'opera di Croce si inseriva in questo laico amore di patria liberandolo dagli aspetti per cui era suscettibile di infiltrazioni decadenti o nazionalistiche.[9] La sua dottrina sulla distinzione di etica e di politica assume qui tutto il suo significato, che non fu mai quello, che consuetamente le viene attribuito, dell'affermazione dell'amoralità della politica o della celebrazione dello stato di potenza.

Il suo senso vero è detto, per esempio, nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, del 1928, quando, parlando del proprio pensiero, Croce scrive che «rifiutando molte dottrine dello Hegel, aveva rifiutato, tra le prime, l'esaltazione dello stato di sopra la moralità, e ripreso, approfondito e dialettizzato la distinzione cristiana e kantiana dello stato, come severa necessità pratica che la coscienza morale accetta e insieme supera e domina e indirizza».[10] L'amore della libertà e l'amore della patria erano resi indisgiungibili attraverso l'idea di moralità. Perciò, durante la prima guerra mondiale, contro chi pensava che «resa indipendente la politica dalla morale tutto diventa lecito», Croce asseriva che «tutto è certamente lecito che conduca alla vittoria, ma la vittoria non è il semplice e momentaneo successo, che si perde da capo e ben presto si espia, quando è mal acquistato, ma è la Vittoria, un trionfo, cioè, non semplicemente materiale ed effimero, ma spirituale e duraturo ... qualcosa che assicuri pel proprio popolo e per l'umanità tutta, il frutto della lotta»;[11] e in altra occasione ebbe a censurare come «infelice» la frase di Salandra sul «sacro egoismo della patria».

Non mi addentro ora nel problema se la distinzione tra l'amore verso la patria e i doveri verso lo stato, anche se formulata tardi, esprima il tema che in Croce è sempre presente, anche quando le affermazioni esplicite sembrano suggerire una interpretazione diversa o contraria, della motivazione della critica allo stato etico nell'autonomia, che poi diventa primato, della coscienza morale, e se in tale critica fosse inclusa quella della «religione della patria» (è da osservare come egli parli sempre di «religione della libertà» e di «amore

per la patria» unendoli, ma senza confonderli). Comunque sia, questa stessa religione della patria non aveva nulla a che fare col «mito» della patria che venne dopo e con differentissime origini.

Per l'Italia, in D'Annunzio, e nel superamento del suo originario pessimismo attraverso Nietzsche; superamento di cui si può seguire il processo nel dimenticato *Trionfo della morte*.

Così per D'Annunzio come per Mussolini (che fu l'inventore della miscela marx-nietzschiana, i cui effetti abbiamo sperimentati; ma la presente miscela marx-freudiana non è meno pericolosa), si è parlato di una lettura superficiale e di conoscenza di seconda mano. Sta di fatto che la loro lettura corrispondeva a quelle allora abituali. Oggi noi vediamo in Nietzsche non un maestro d'azione, ma il massimo diagnostico della situazione che si sarebbe venuta determinando nel nostro secolo. Vediamo, se è lecito servirci di una formula abbreviata, un Nietzsche essenzialmente anti-Hegel che misura perfettamente le conseguenze pratiche di quella crisi dell'idea di verità, che fu successiva al pensiero hegeliano e determinata dalle sue contraddizioni. Invece, il Nietzsche che allora attirava o spaventava era il critico della morale, l'apostolo della durezza, il Nietzsche anti-Kant, colui che aveva saputo cangiare il pessimismo che portava alla compassione, alla pietà, all'aspirazione all'annichilimento, in pessimismo eroico, eliminandone quel che ancora vi si trovava di cristiano: in una parola il profeta dell'inversione di tutti i valori.

Ricordiamo la definizione che egli aveva dato della verità nella sua principale opera teoretica, *La volontà di potenza*: «Vero non significa in generale se non ciò che è adatto alla conservazione dell'umanità. Ciò che mi fa perire quando ci credo, non è vero per me, è una relazione arbitraria e illegittima del mio essere con le cose esterne». Vero è dunque ciò che mi «potenzia» e mi «vitalizza»; se prendiamo questa affermazione come normativa, ne consegue che qualsiasi idea può essere assunta purché assolva alla funzione di simbolo vivificatore: e in D'Annunzio abbiamo un campionario inesauribile di questa riduzione delle idee a simboli di tale tipo, anche delle idee tra loro più contraddittorie. Dalla religione o dall'amore della patria si passava così alla riduzione della sua idea a strumento di potenza, di conquista e di impero. Poten-

za che poteva essere vista come ripristino della gloria di un tempo, o invece come conquista di un futuro affatto diverso dalla storia passata. Dunque nazionalismo e futurismo, come direzioni opposte di questa nuova mentalità mitica, che già si affacciavano nell'orizzonte aperto da D'Annunzio.

Spiegare come non riescano in lui a comporsi praticamente e si compongano invece in Mussolini, sino a riuscire al successo politico, è fare la storia ideale dei primi decenni del nostro secolo; è affrontare un problema decisivo che, in termini rigorosi, non è stato ancora impostato e risolto.

La situazione di oggi e/o la patria assente

Se consideriamo come il «mito» della patria fosse inseparabile da quello dell'«impero», ci è facile intendere come la sua caduta fosse necessariamente connessa con quella del fascismo. Se guardiamo al fatto che non sia risorto l'amore della patria, possiamo misurare quale sia stata la crescita della forma di pensiero irrazionalista, anche se essa oggi si esprime attraverso simboli opposti. Il completo crollo della diga crociana ne è già segno sufficiente.

L'esperienza comune morale di oggi si illumina nel più chiaro dei modi, se la interroghiamo a partire da questa disgiunzione tra la libertà e l'amore di patria.

Perché, infatti, che cosa diventa la libertà, qualora venga scissa dal senso religioso del passato, dalla continuità della vita morale nel volgersi delle generazioni? Essa si fa libertà «da», ma «da che cosa»? Evidentemente da quelli che una volta venivano detti «i pregiudizi del passato», le «menzogne convenzionali» e simili. È curioso seguire la storia dei termini che si sono succeduti negli ultimi decenni. Prima si parlava di liberazione dal «conformismo» (ma nel riguardo di che? Del parere dei più, che effettivamente può essere giusto o errato, o, invece, di un ordine ideale?), poi dalle «inibizioni»; finché si giunse ai «tabù» e alla «repressione», e all'appello a scienze che acquistano valore morale come strumento di questa liberazione o a un'arte che anch'essa trae valore da questo suo significato che è detto «morale» per perversione

di linguaggio, quasi che il suo compito fosse operare una catarsi a rovescio.

Secondo questa veduta, quel che doveva essere liberato è la vitalità «cruda e verde», giustamente definita da Croce come «la categoria in cui l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale»; e che quindi, considerata in sé e non come materia di categorie ulteriori, è «il male in tutte le sue conseguenze, anche le più terrificanti».

Né, in questa prospettiva, si può parlare di una ribellione della vitalità che la faccia materia di una nuova e superiore forma. Sono del tutto vani i discorsi sul cominciamento di un mondo nuovo, come affatto diverso, perché, se la caduta dell'amor di patria non è che un aspetto della generale negazione della tradizione, ne viene non soltanto che tale mondo nuovo non può esser definito che attraverso negazioni, ma che, in dipendenza di quel che prima si è detto, la sua stessa idea non può venir pronunziata che per giustificare quel che veramente importa, ossia l'attitudine di radicale negativismo. Con una certa approssimazione, si può dire che delle due componenti dell'irrazionalismo fascista, la nazionalistica e la futuristica, la seconda *oggi* domini, sganciata completamente da tutti gli elementi per cui si era potuto stabilire un provvisorio vincolo con la prima (prendendo futurismo in un senso più largo del movimento iniziato da Marinetti; quanti motivi venuti a piena maturità oggi si possono però trovare nei suoi manifesti!).

Per il suo aspetto di negazione, la libertà «da» (anziché «di» o «per») deve assumere un linguaggio rivoluzionario, e infatti preferisce chiamarsi «liberazione» o «emancipazione»; ma poiché la vitalità è il principio dell'egoismo, non è rivoluzione in senso comunista, tale rivoluzione supponendo l'instaurazione di un ordine. Si può parlare di anarchismo, separato però da quell'«amore dell'impossibile», che rendeva i vecchi anarchici simpatici a Simone Weil, e che effettivamente riusciva a conferir loro una traccia di nobiltà. Per questa disposizione vale quel che diceva Sartre in un momento felice del suo pensiero, *l'enfer c'est les autres* e si è amici contro qualcuno o qualcosa, e si creano gruppi o comunità, ma sempre contro qualcuno o qualcosa. Si ha una sorta di omaggio di una nuova borghesia a un futuro di carattere rivoluzio-

nario, che però non si ama per sé, ma per la libertà libertina che permette nel presente; e se giustamente si può parlare di libertinismo bisogna però aggiungere che si tratta di un libertinismo di forma nuova, come libertinismo che assume, come suo ingannevole simbolo, il futuro.

Ciò da cui ci si intende liberare sono le categorie del vero, del bello e del buono, ridotte a parole «retoriche», e i vincoli della religione, della patria e della famiglia. Tanto che chi intende oggi riaffermarli prova, pur nella certezza, uno strano timore come di quegli che si trova costretto a servirsi di un linguaggio troppo frusto e si espone quindi, più che alle critiche, agli scherzi sul suo tono predicatorio e sull'uso di un linguaggio che si addice ai vecchi monsignori; o il senso di un «intimo pudore» che lo avverte di non nominare invano le cose sacre, quando «le grandi parole che le esprimevano ... sono diventate fredde e retoriche» e perciò «suonano false».[12]

Se poi si volesse guardare all'ammasso di contraddizioni di cui la presente disgiunzione di libertà e di amor di patria è il segno, si potrebbe riportarle a una contraddizione prima, il cui semplice enunciato basta a mostrare l'immensità dei problemi che vi sono coinvolti: si tratta dell'esito «borghese» dell'«uomo in rivolta» ed è questo esito che caratterizza oggi l'Occidente, e che può portarlo a raggiungere, e a tradurre nella realtà, il suo significato etimologico di «terra del tramonto». L'ho collegato all'irrazionalismo negativistico, e non deve affatto stupire che la sua vittoria sia stata successiva a una guerra che trovava la sua giustificazione ideale nella lotta contro alcune forme in cui esso si era incarnato. Perché, per la sua natura satanica, può assumere i contenuti più diversi, e perché è assurdo pensare che una malattia che, a rigore, è piuttosto «metafisica» che morale (anche se Croce, in ragione del suo immanentismo storicistico, non poteva ridurla che a morale, e in ciò sta il suo limite) potesse esser guarita, anziché da un ideale superiore, attraverso una vittoria militare o un cangiamento di istituzioni politiche.

Se consideriamo poi l'Italia del dopoguerra, il fatto, a ben guardare, più paradossale è che questo periodo abbia coinciso non già con l'estinzione di quella disposizione di spirito che aveva precedentemente trovato provvisoria espressione nel fa-

scismo, ma all'opposto, con l'annullamento dell'influenza del pensiero crociano, cioè, di quello che era stato, nel decennio tra il 1930 e il 1940, il suo più diretto avversario.

Esso è stato letteralmente fatto a pezzi, e ciò perché quel primato della moralità che è l'anima della filosofia di Croce, anche se reso esplicito soltanto nel suo periodo ultimo, e difficilmente conciliabile appieno con la sua costruzione sistematica,[13] è stato completamente abbandonato (apparterrebbe, secondo il comune giudizio, al Croce conservatore). Così è avvenuto che l'arte o la politica, oggetto per lui di quelle due scienze «mondane», l'estetica e l'economia, che per il loro carattere antitrascendente e antiascetico avrebbero caratterizzato l'età moderna, si siano ribellate pretendendo ognuna di passare dall'autonomia all'assolutezza. Così si è avuta, per un verso, la pienezza di quella rivoluzione estetica, che era già stata preparata dalle avanguardie artistiche dei decenni precedenti, e di cui si può rintracciare nel surrealismo l'espressione in termini più precisi, con tutti i suoi riflessi pratici; e per l'altro, il nuovo marxismo, che mostra l'inadeguatezza della polemica antimarxista crociana, perché non è possibile combattere il marxismo sul piano dello storicismo. Così è avvenuto, per attenerci al piano più strettamente politico, che non sia ormai neppur più oggetto di ricordo l'idea di quella «classe / non classe» (la borghesia nel senso vero, a suo giudizio) che avrebbe avuto per Croce il compito di mediare le lotte utilitarie ed economiche mediante concetti non più economici, ma etico-politici. Scomparsa nella realtà e, quel che è peggio, dimenticata nell'idea, nella funzione che dovrebbe assolvere.

Il fatto che non si possa oggi riprendere la filosofia di Croce non vuol significare che il suo riconoscimento del «male del secolo» non fosse rigorosamente esatto; invece, che il suo pensiero non era veramente adeguato a combatterlo. E come già altrove, e più volte,[14] ho avuto occasione di osservare, è possibile, anzi è il compito preciso del pensiero di oggi, continuarne l'opera, dato che identico, e che meglio si è svelato, è l'avversario contro cui si deve lottare; anche se questa continuazione importa l'abbandono e la critica di quel presupposto iniziale che egli non ha mai discusso: la fine nel mondo moderno della trascendenza metafisica e religiosa.

Non abbiamo, del resto, da discutere ora la filosofia di Croce. Se guardiamo però all'atmosfera generale del presente, ci è facile accorgerci come siano oggi consunte anche le fortune dei suoi avversari, o delle forme di pensiero che ebbero un breve momento di fortuna nel secondo dopoguerra. Il suo «purgatorio», per dir così, è finito, e si può guardare alla sua opera come a quella di un classico, che non si tratta certo di accettare nella lettera, ma di cui si possono far proprie certe sequenze di pensiero, e particolarmente questa: rispetto sacro della tradizione, per cui l'individuo accetta un'eredità e ha il dovere di trasmetterla accresciuta, come fondamento di un amor di patria che ben si distingue da quello, giustamente esaurito, per cui veniva congiunto al nazionalismo e al suo necessario esito imperialistico. Nonostante le apparenze contrarie direi che oggi l'ultima gioventù tenda a questo civile amor di patria, in un momento in cui la tentazione dello sradicamento sta perdendo la sua forza di suggestione e sta rivelandosi per quel che realmente è.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 8, 30 maggio 1971, pp. 9-22, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 327-42.

[1] Fu pubblicato in *Per la nuova vita dell'Italia. Scritti e discorsi 1943-44*, Ricciardi, Napoli 1944, pp. 96-97. La tesi ivi delineata fu più ampiamente ragionata nel saggio del 1947 *L'amore verso la patria e i doveri verso lo stato*, ripubblicato in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 240-45. Ma per l'argomento che tratto ora, mi pare più opportuno riferirmi allo spunto originario. La relativa scarsezza di accenni all'idea di patria, negli scritti precedenti, si spiega per quell'«intimo pudore» di cui più oltre.

[2] *Ibid.*, p. 342.

[3] Cfr. il capitolo 2 della presente raccolta.

[4] Questo riferimento non sembri strano e non stimoli troppo facili ironie nel lettore illuminista. Se si legge, p. es., la magnifica voce «Satanismo» che monsignor Antonino Romeo ha curato per l'*Enciclopedia cattolica* o il veramente esemplare saggio di Elémire Zolla *Che cos'è il satanismo* in *Che cos'è la tradizione*, Bompiani, Milano 1971, ci si avvede come la categoria del satanismo si trovi richiamata dall'osservazione spregiudicata della realtà di oggi; a meno che per nuovo illuminismo non si voglia intendere, come ha avuto occasione di osservare Sciacca, nuovo oscurantismo.

[5] Mi sia consentito richiamare la frase di un pensatore che mi è molto caro, e in cui credo debba venir riconosciuto uno dei maggiori filosofi dell'Ottocento francese, Giulio Lequier: «Il libero arbitrio associato con una negazione risoluta di Dio e della grazia è una religione di demoni». In questo passo è già chiaramente individuata la libertà surrealista, o la situazione occidentale di oggi, dopo che l'esistenzialismo ebbe rifiutato l'unità idealistica di libertà e di necessità, senza ritornare – nella sua versione prevalente, quanto almeno al successo, in questo dopoguerra – alla posizione teistica.

[6] *Profilo ideologico del Novecento*, nella *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, vol. 9, *Il Novecento*, p. 209.

[7] Giovanni Sartori, *Stato e Politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Morano, Napoli 1966.

[8] Scrivendo nell'agosto-settembre 1944 su *Casa di Savoia* (scritto poi raccolto in *Nuove pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1949, serie I, pp. 72-80) parla della meraviglia che provò quando nel 1921 conobbe di persona la regina Margherita e la vide estranea a ogni letteratura, mentre per l'innanzi la pensava «sempre nei versi del Carducci», e circonfusa di arte e di poesia. Benché debba riconoscere la trasformazione della carducciana regina in «fiera reazionaria» e il favore da lei accordato al fascismo, tuttavia conclude il discorso nel suo riguardo con queste parole: «Ma non l'abbiamo dimenticata noi, perché non abbiamo dimenticato quel che ella fu in Italia, tra il 1878 e il 1890, da tutti venerata, da tutti amata, la prima regina italiana della libera Italia, dell'Italia che era la terra delle arti e della poesia. Forse, allora non aveva fatto altro che, con finezza e tatto femminile, rappresentare una parte; ma come l'aveva bene scelta! Come l'aveva rappresentata bene! Anche questo appartiene alla storia e conta nella storia».

[9] Sarei in dubbio nel vedere nel nazionalismo italiano soltanto la direzione irrazionalistica e imperialistica; vi confluirono confusamente gli eredi della «religione della patria» ottocentesca, e gli uomini nuovi su cui il dannunzianesimo aveva operato.

[10] Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1943[8], p. 262.

[11] Benedetto Croce, *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950[3], p. 105.

[12] Le parole fra virgolette appartengono a uno scritto di Croce del 1911, raccolto in *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955[3], p. 163, dove sono messe in dipendenza della tesi secondo cui «fintanto che famiglia, patria e umanità non riprendano il loro senso schietto ... è vano sperare che queste e quelle contingenze possano migliorare la società e rendere grande l'Italia» (*Ibid.*, p. 166).

[13] Questo è nella sostanza anche il pensiero di Sartori, nel suo libro già ricordato, pp. 55-59.

[14] Cfr. il mio scritto *Croce e il pensiero religioso* (1966), ora nel vol. *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

8

La società permissiva
Appunti per una critica

L'idea che la società «permissiva» (quanto alle sue origini lontane, si tratta di un termine che fu usato per la prima volta, se non vado errato, da Aldous Huxley, ma divenne d'uso corrente alla fine degli anni '60, durante la polemica contro la repressione) rappresenti una, se non addirittura *la*, tappa di irreversibile progresso nella democrazia si fonda sui seguenti argomenti:

1) Cancellerebbe definitivamente ogni traccia di idea di «stato etico» – dunque di quell'idea di cui, secondo un giudizio altrettanto diffuso che errato, il risultato ultimo sarebbe il totalitarismo.[1]

2) Questa cancellazione porterebbe a vedere le norme statuali come semplici regole sociologiche di coesistenza, valutabili non in relazione ad astratti modelli, ma nella misura in cui agevolano il libero sviluppo e la libera espressione della personalità di ognuno. La tesi e la pratica opposte, sostenute dai moralismi di ogni maniera, favorirebbero invece il mimetismo, il conformismo, lo spirito di inerzia, il misoneismo, e nella sua forma patologica l'impegno a mantenere il mondo nell'esatta situazione in cui lo si è trovato; con la conseguenza, dunque, della «tendenza regressiva» a smarrire se stessi in favore di un «uomo qualunque»; dunque alla «mediocrità», nel senso forte e preciso di questo termine.

3) Per rispetto alla realizzazione originale di sé, questa concezione si presenta come neutrale nei confronti di quei cosiddetti «valori» o «ideali» generalmente chiamati in cau-

sa, nelle questioni politiche, per motivi che mascherano il misoneismo, quanto a dire, secondo l'espressione diventata luogo comune, la paura della libertà. Ognuno è libero di professare i suoi valori, nella sfera privata la cui libertà e la cui espressione sono garantite dalla sua vita.

4) Solo una tale posizione permetterebbe di troncare definitivamente la possibilità delle guerre di religione. Guerre in cui la pretesa oggettività o sovrapersonalità dei valori porterebbe al diritto, o giustificherebbe nei fanatici l'apparenza del dovere, di imporli attraverso la forza; e che, perciò, sono l'avversario diretto della coscienza liberale.

5) Attraverso questa società permissiva, in relazione alla piena soddisfazione delle passioni, si realizzerebbe la scomparsa dell'aggressività. Si vede dunque come questa forma politica intenda collegarsi all'utopia e alla non-violenza. Precisiamo: non all'idea della non-violenza nel suo aspetto di moralità, ma alla sua traduzione «utopistica» per cui essa si realizzerebbe senza sacrificio.

La società permissiva si presenta dunque sotto l'aspetto accattivante della piena estensione «democratica» del liberalismo, nella sua versione illuministica. Ed è nozione corrente, che circola ormai da molti anni come indiscussa, quella che il liberalismo dovrebbe essere connesso con l'illuminismo e non, alla maniera di Croce, con lo storicismo romantico.

Ma cosa voglion dire le apparenze accattivanti? È da ricordare al loro riguardo, la perenne verità del mito di Er nel decimo libro della *Repubblica* platonica. Tratta della scelta libera che le anime fanno nel mondo iperuranio di quel destino che poi saranno vincolate a seguire ferreamente nel mondo empirico. In relazione al problema che stiamo svolgendo: «Quegli pertanto che venne a noi nunzio delle cose del di là ... narrò, che cui toccò in sorte d'esser primo [nella chiamata dell'araldo per la scelta dei modelli di vita], non appena fattosi avanti, scelse per sé una tirannia grandissima e, per demenza e cupidigia insaziabile, non guardando a tutto nel far la scelta, gli sfuggì il destino che ad essa era congiunto, come un giorno gli sarebbe fatale di pascersi delle carni dei figli suoi ed altri tali delitti. Ma quand'ebbe tranquillamente considerata la scelta fatta, si diè a piangere e a lamentarsi, non tenendo conto nessuno di ciò che innanzi aveva detto il veg-

gente; ché non già se stesso chiamava in colpa dei propri mali, ma la fortuna e gli Dei e tutt'altro fuori che sé medesimo. Quell'anima era di quelle venute dal cielo e la precedente vita aveva trascorso in uno stato ben ordinato, praticando la virtù per costume senza averne cognizione e sapere». Trasponiamo, in relazione al problema di cui stiamo trattando. Non potrebbe darsi che quel tipo di società che, sulle prime, ci sembra rappresentare la maggiore libertà si manifesti invece risolversi nella schiavitù massima? E, tuttavia, può cadere in inganno chi nella politica si è attenuto a una virtù radicata semplicemente nel costume. Non è precisamente la situazione di oggi, per riguardo ai politici anziani, o anche ai migliori della generazione nuova? E non sta qui la necessità di quella metapolitica, per cui tanto insisto? La scelta non può essere guidata che dalla filosofia politica, e in questo sta il suo compito e la sua necessità presente.

Osserviamo, infatti: il passaggio dall'ideale della società tecnologica a quello della società permissiva ha coinciso con la riscoperta di Fourier, di cui si sono moltiplicate le edizioni. La riscoperta di Fourier come del vero precursore del permissivismo ha oscurato la precedente fortuna di Saint-Simon. Ora, nell'edizione dei preziosissimi e attualissimi *Frammenti di una storia dell'empietà* di Rosmini uscita nella collezione «Documenti di cultura moderna» dell'editore Borla, e passata purtroppo sotto quasi totale silenzio (si aprirebbe qui un altro discorso sulla «crisi dell'informazione» come carattere proprio della società permissiva) il curatore Cattabiani ebbe l'ottima idea di aggiungere ai due saggi originari su Constant e su Saint-Simon il breve scritto del 1849 su *L'utopismo di Carlo Fourier*, introduzione incomparabile a tutti gli studi che si faranno su questo pensatore. Il lettore è consigliato a metter da parte le introduzioni recenti, di regola poco istruttive, per leggere questa.

Scrive dunque Rosmini che «nel sistema di Fourier, del pensatore dell'unione tra gli uomini attraverso la libertà delle passioni o "l'attrazione passionata"», promettesi pubblica felicità; ma questa poscia si ripone nella massima schiavitù. Perocché rimane egli qualche cos'altro o all'individuo o alla società umana, distrutta fino alle sue radici la libertà» condannata «con mite sentenza ad essere affogata nel bagno dolcissi-

mo delle passioni?». Come c'è una necessità nelle essenze filosofiche, così c'è una necessità nei passaggi, come in una catena, tra le forme antiliberali dell'epoca presente; e non è un caso – si tratta di un problema che meriterebbe di essere trattato a fondo – che la rivoluzione che ha avuto inizio con la durissima religione secolare comunista, al presente vista da tanti come conservatrice o imperialistica, nei suoi esiti, abbia oggi un potere di attrazione nella «dolcissima», in apparenza, redenzione delle passioni di Fourier.

Se dunque Fourier è il vero precursore della società permissiva, tutti quei suoi aspetti che si sono elencati manifestano quella contraddizione fondamentale che era stata messa in luce da Rosmini.

Consideriamo la cosiddetta sua neutralità. Ci vuol veramente poco ad accorgersi che essa è una finta, e che in realtà tutto l'insieme delle sue affermazioni è sotteso da una ben precisa concezione della realizzazione umana: quella per cui l'uomo si realizza quando sia abolito ogni precetto morale che si manifesti sotto forma di «divieto», ossia i «comandamenti» e gli «imperativi»; la felicità conseguirà come risultato necessario alla loro abolizione. Vero non è quindi altro se non ciò che, per ognuno, è favorevole all'intensificazione della vita: concezione di cui l'ateismo è presupposto. Ed è portato così avanti che ogni nozione di bene o di male viene distrutta.

Un parallelo con la concezione agostiniana è forse qui utile. È stato detto che il pensiero agostiniano è una «filosofia della beatitudine» e che Agostino desidera la verità in vista della felicità, ma che non ha mai concepito la felicità come possibile al di fuori del possesso del vero assoluto, attingibile soltanto nell'altra vita. Orbene, aboliamo l'idea di ogni assolutezza del vero, e aboliamo l'idea di immortalità; avremo che l'uomo si realizza quando tutti i suoi desideri, le sue inclinazioni, le sue passioni trovino appagamento nella realtà empirica. Pochi testi come quelli di Fourier mostrano come l'anticristianesimo sia «essenziale all'idea di utopia». La stessa genesi del suo pensiero potrebbe mostrare forse come questa laicizzazione di motivi essenziali del pensiero cristiano gli sia connaturata: laicizzazione, però, non nel senso di inveramento in una superiore forma razionale, ma di ateizzazione tota-

le. Fourier era di Lione e nella sua giovinezza fu reazionario; che conoscenza ebbe di un altro pensatore di Lione, Claude de Saint Martin, e del semieterodosso suo cristianesimo, espresso nell'opera *L'homme du desir*? Non si può azzardare l'ipotesi, che non ho affatto verificata, che l'opera di Saint Martin rappresenti una sorta di tramite tra il desiderio di Dio agostiniano (*inquietum est cor meum, donec requiescat in te)* e la passione fourieriana; che il fourierismo sia, in qualche maniera, la secolarizzazione del martinismo?

Un ragionamento rigoroso porterebbe a dimostrare come l'antiplatonismo portato al punto estremo non può non coincidere con la riaffermazione «necessaria» delle tesi della sofistica «allo stato puro». Al di là di ogni delirio progressista bisogna riconoscere che se c'è una forma di pensiero per cui vale esattamente quella del ritorno ciclico, se c'è una struttura che si ripete identica nelle più varie età, questa è l'illuminismo progressista. Sotto veste sociologica complicata, gli assertori della società progressiva non riescono a non incontrare i ragionamenti di Trasimaco, Adimanto, Glaucone della *Repubblica* platonica, o di Callicle del *Gorgia*. Vale a dire la riduzione della persuasione a violenza attraverso la retorica (nel senso platonico per cui equivale a «politica malvagia», volta alla sopraffazione); la violazione irrazionale degli intelletti, e la captazione del consenso dei più, mediante la suggestione e gli artifici della parola, quegli artifici che la pubblicità di oggi moltiplica a dismisura. Vengono in mente le parole di Croce secondo cui poesia è parlare con Dio, retorica parlare con gli uomini; e la retorica ridotta allo stato puro in quanto prescinde dal divino nell'uomo, è dunque diretta alla strumentalizzazione degli altri. Assurda quindi la tesi che la società permissiva toglierebbe di mezzo, attraverso l'appello all'efficacia dell'intelligenza umana come elaboratrice di tecniche di coesistenza, la possibilità di guerre di religione, giungendo a eliminarne la stessa radice. Desidero richiamarmi a un articolo di Angelo Magliano:[2] «Per anni un mondo della cultura, della pubblicistica, ha emarginato coloro che parlavano di patria e di autorità ... In Italia si sono così formate sacche di cittadini che si sentono come cittadini di seconda categoria. Bastava un niente: una reazione a un film

disgregatore, ad una manifestazione di pura pornografia, ad una patente sopraffazione in nome di un vacuo progressismo». Le direzioni che hanno portato oggi all'idea della società permissiva continuavano dunque la guerra «con mezzi diversi» (per riprendere la nota frase di Clausewitz sui rapporti tra politica e guerra), per «emarginare», secondo un bel termine che il pontefice ha usato in una lettera, i superstiti credenti in un'autorità trascendente dei valori. Confinandoli, al limite, in campi di concentramento «morale», senza persecuzione fisica, è vero, ma chi può seriamente pensare che le pene morali siano meno atroci che le pene fisiche? Al limite del processo c'è un genocidio spirituale; negazione del diritto dell'individuo al suo ambiente, alle sue tradizioni, al pudore (la liberalizzazione totale delle passioni, come principio della società permissiva, coincide infatti con la negazione totale del pudore). Che la guerra di religione vi prenda la forma non più di guerra tra diverse ed opposte fedi religiose, ma di guerra contro la religione in nome di «nessuna religione» non cambia nulla alla sostanza, anzi aggiunge la perversione della menzogna.

Ma torniamo ora alle critiche di Rosmini: «Potranno ellene forse le passioni, prive di qualsivoglia compressione e freno, stare in buona pace fra loro? Non sono passioni umane anche l'odio, l'ira, l'invidia, ed altre simiglianti? ... Certo che la cupidigia dell'oro, quella della potenza, dei piaceri, del lusso, ed altre tali, sono cupidigie tutte composte di passioni che, sdegnando ogni freno, tentano di tirar tutto a sé sole, senza che mai dicano basta, e così di immiserire e di crucciare gli altri uomini, a pro del solo passionato». Onde il dilemma: «O volete che coteste diverse maniere di passioni siano compresse nei loro eccessi, e ricevano il governo della ragione e della libertà umana, e in tal caso dovete confessare esser falso il vostro sistema, e vi è giocoforza ritornare al sistema antico, all'antica morale; ovvero voi pretendete sul serio che a tutte le umane passioni si debba lasciare liberissimo sfogo, siccome dite, e in tal caso in che modo attuereste voi la vostra promessa di darvi per cotale espediente una società pacifica e felice?». Troviamo la più inattesa delle conferme nel Freud più maturo, quale si esprime ne *Il disagio della ci-*

viltà (1930); il Freud che incontra attraverso motivi schopenhaueriani, e starei per dire attraverso i motivi di verità di Schopenhauer, la filosofia. Mi par lecito vedere in quest'opera la maggior critica che il permissivismo e il puro erotismo possano trovare. Non è vero che l'istinto di vita, l'Eros, sia destinato a prevalere; non è vero che, soppresse inibizioni e repressioni, l'Eros unifichi. Al contrario, la forza opposta, Thanatos, il principio dell'aggressività e della distruzione, è altrettanto originaria, ed è indisgiungibile dalla prima; non si trovano né Eros né Thanatos allo stato puro, ma sempre mescolati in diverse proporzioni, così che la lotta tra le due forze è perenne.

Indubbiamente c'è qualcosa di mitologico in questa costruzione, come è destino delle concezioni metafisiche elaborate dagli scienziati. Quel che tuttavia il lettore imparziale può ricavare è, o la confessione del pessimismo che è collegato alla concezione naturalistica, o la riconferma di Rosmini per quel che riguarda la tesi dell'originalità della distinzione tra buone e cattive passioni, onde la riaffermazione della dignità umana nell'esercizio della libertà umana attraverso cui infrena le passioni e le sottomette all'ordine morale.

Se poi consideriamo la realtà attuale, la mescolanza di istinto di vita e di aggressione e di morte ha l'aspetto di un deciso sopravvento del secondo sul primo, in quell'attitudine di «millenarismo negativistico» di cui altre volte ho discorso;[3] e in cui è la radice di quelle dissoluzioni e suicidi collettivi a cui le nazioni sono oggi esposte, come risulta da un'osservazione che è ovvia – quando si abbia il coraggio di confessarla, andando contro il giudizio che accarezza i nuovi potenti – sull'identità oggi vissuta tra negazione della tradizione e progresso, premessa alla verità che il progressismo deve incontrare, all'ultimo suo stadio, il puro negativismo e nichilismo.

Carenza di autorità, dunque, come tratto fondamentale di questo tipo di società. L'idea di obbligazione tende a diventare misteriosa al modo stesso che per Freud, nell'opera che si è detta, lo è il precetto di «amare il prossimo come se stesso» (ne è prova l'oblio quasi completo di quella morale kantiana che nell'idea di obbligazione aveva il suo centro, e che, fino agli anni '20, costituiva il punto centrale dell'insegnamento

filosofico). Una volta che le tecniche di coesistenza si riducono, in sostanza, a regole del giuoco, che significato può mantenere un dovere di obbedienza, quando non c'entra la mia convenienza? Ma la libertà civile, dissociata dall'autorità, si trova negata nel momento stesso. Diventa libertà barbara, diritto di prevalenza del più forte. Scompare così l'idea di bene comune. Ma che senso può avere oggi la parola «più forte»? Non va attribuita a individui, ma piuttosto a gruppi, alle oligarchie. Come giustamente è stato osservato, il fenomeno presente è quello della scomposizione del termine democrazia nei suoi due elementi, «demo» e «crazia»: ultimo momento della demagogia, intesa come perdita dell'idea di bene comune. Un discorso più ampio dovrebbe servire a mostrare con pieno rigore, ma sulla linea di questi appunti, come l'esito della società permissiva sia appunto questa dissociazione. La società permissiva si trova dunque al bivio: o servirsi di una forza repressiva estrema, o largheggiare all'estremo con gli eversori; o, piuttosto, si trova nella necessità di fare l'una e l'altra cosa, largheggiando con i recuperabili alla sua posizione (che sono appunto i faccendieri, i mercanti politici, e gli attenti ad asservirsi a un prevedibile corso degli eventi, i ribelli snobisti, i prepotenti contro le cause che sembrano perdute, i falsi innovatori, ecc.; tutte le false coscienze, insomma), essendo durissima contro coloro in cui può ravvisare la possibilità di un'opposizione reale a poteri oligarchici. Come del resto potrebbe fare altrimenti, avendo sostituito all'idea di autorità quella di forza?

Si è visto come il sistema della società permissiva menta nella misura in cui afferma una sua neutralità ideale. In realtà rappresenta la negazione più completa del platonismo, nella misura in cui riduce il valore all'utilità, che non ha riguardo se non per il vantaggio particolare; nella misura che, «smascherando» e servendosi delle categorie solite degli intellettuali demistificatori di professione, riduce ogni giudizio a quello plebeo volto al profitto e a quello ambizioso volto al successo. Non accade oggi nei discorsi comuni riguardanti i politici, ma non essi soltanto, che si parli della loro appartenenza all'uno o all'altro di questi tipi, o alle loro combinazioni, come se l'esistenza di un genere diverso fosse addirittura impensabile? Ed è inutile aggiungere che, quando ne parlo,

mi riferisco a un'idea di platonismo eterno, quale è quello che si manifesta, per esempio, in queste parole della *Note conjointe sur Descartes et la philosophie cartésienne* di Péguy che cito a mente, dunque in termini approssimativi, non avendo ora fra mano il testo: «Nel sistema cavalleresco si tratta di commisurarsi a dei valori; in quello opposto si tratta di fissare e di ottenere dei risultati».

Se si mettono in parallelo le promesse e i risultati della società permissiva, ci si accorge facilmente che mai era apparso un sistema politico di menzogna così sistematicamente organizzato; e di menzogna malefica perché puramente dissolvente. Vi si può ravvisare il sistema protettivo a custodia di un processo di disgregazione e, nel caso dell'Europa, del suo suicidio. Si può aggiungere che le armi intellettuali a sua difesa sono ormai spuntate, e che non ha dalla sua il consenso popolare. Perché il disordine e la perdita dell'idea del bene comune diventano alla lunga intollerabili.

Ma, con ciò? Non bisogna dimenticare che la società permissiva è il risultato di un'eclissi che ha coinvolto non soltanto i valori religiosi tradizionali, ma altresì i laici, così i conservatori come i rivoluzionari; e che è proprio da questa sua natura di risultato che attinge la sua forza.

Impossibile dunque pensare che alla crisi che essa rappresenta possa mettere riparo la sola azione del politico. Se è verissimo che non si fa politica senza senso dell'autorità, del bene comune e della patria, è anche vero che non è nella possibilità del politico (che riceve la realtà effettuale come materia su cui agire) farli rinascere nel loro luogo, cioè nelle coscienze.

Chi pensa, per esempio, a una restaurazione per via politica della religione, della patria, della famiglia (unità retorica, dirà qualche cattolico smaliziato; se però pensa alla funzione centrale che ha questa unità nel pensiero di Vico, sarà lui ad accorgersi di ripetere frasi fatte) è destinato allo scacco perché cerca di restaurare come «miti», realtà il cui carattere primo è di non poter venir pensate come miti.

E non penso tanto al fascismo, che «incontrò» tali idee come miti, quanto ai vari movimenti di restaurazione cattolica dell'Ottocento che ebbero il torto comune di partire dalla po-

litica. Dalla restaurazione politica alla religiosa non c'è passaggio, e l'impossibilità del passaggio alla seconda determina il fallimento della prima.

Risalendo alla prospettiva filosofica ultima c'è da osservare che autorità è inseparabile da autorevolezza. L'etimo di autorità è *augere*, accrescere. Questo il senso più profondo, metafisico e metapolitico. Quando un valore è visto soltanto, o anche soltanto inizialmente, nella sua funzione strumentale, sia pure in quella più alta di salvezza di una civiltà, perde il carattere di autorità. E l'autorità si associa invece, nella società permissiva, con l'idea di forza, come abbiamo visto, in un duplice senso: l'idea di una restaurazione per via politica dei valori è già condannata dal fatto che si pone sul piano stesso dell'avversario.

Non resterebbe dunque, unica consolazione oggi ancora possibile, che segnare le tappe della catastrofe dell'Europa che è, insieme, catastrofe dell'unificazione mondiale? Allargare insomma la prospettiva del tramonto dell'Occidente (oggi Spengler torna di moda ed è giusto sia così, perché il suo è un grande libro) in una prospettiva di tramonto mondiale?

Non penso affatto sia così. A ben guardare – non posso ragionare qui questo punto, cosa che del resto ho già fatto altre volte – vi sono oggi due certezze: quella del fallimento della rivoluzione nel senso della storia – di quell'idea di rivoluzione che pretendeva di sostituire il futuro all'eterno –[4] e della società permissiva come esito di questo fallimento. Il futuro è imprevedibile; una rinascita religiosa è tutt'altro che da escludere. Forse basterebbe una parola della chiesa; ed è del resto chiaro a tutti che la crisi morale dell'ultimo decennio dipende per gran parte dalla crisi e dal silenzio della chiesa, e dall'involuzione neomodernista, altrettanto assurda dal punto di vista religioso come dal filosofico, dei nuovi teologi che ricercano un accordo col mondo, dipendente dallo scambio per un progresso di quel che invece è un movimento di dissoluzione.

Ora, anche nelle condizioni presenti, il politico che sia giunto alla convinzione che la società permissiva non segna affatto un progresso nella democrazia, ma rappresenta al contrario la forma peggiore di totalitarismo, quella della dissoluzione, ha

la possibilità almeno di evitare gli errori che porterebbero ad avanzamenti pericolosi nella linea che si è deprecata. Errori su cui non penso di aver qui ragione di insistere, perché, sul piano pratico, il mio punto di vista coincide esattamente con quello che Magliano ha esposto nel suo articolo già citato. Ed è proprio nel preciso rilievo del risultato irreversibile della società permissiva che può aprirsi per lui nel suo vero senso il termine di «stato democratico»; come quello che è realmente inteso a sopprimere la strumentalità di ogni individuo (mentre, come si è visto, la libertà dell'individuo è massimamente minacciata nella società permissiva), in cui ognuno può sentire se stesso come fine dell'intero ordinamento sociale, che promuove il passaggio dell'individuo da realtà naturale alla realtà spirituale della persona. Magliano parlava soprattutto di partiti, e nella linea di un approfondimento critico del degasperismo, ammoniva giustamente così contro la tentazione fascista come contro quella dell'unità antifascista.

Lasciando ora la considerazione dei partiti, il giudizio sulla società permissiva può portare gli stessi uomini di destra a un'autocritica preziosa. Perché è un fatto che la critica della democrazia da cui essi muovono è fondata sulla sua costante confusione con la società permissiva. Che cosa può significare l'approfondimento della contraddizione che si è rivelata? Inoltre: negli uomini di destra resta il fascino che esercita in Francia su tanti spiriti di prim'ordine l'Action Française, con la sua idea della religione, della patria, della famiglia, come condizioni della città; e se oggi si può parlare di una destra europea, la tradizione a cui essa si ispira è assai più quella dell'Action Française, che quella del fascismo o tanto meno del nazismo. Quel che si è detto può rappresentare l'inizio di un processo di pensiero destinato a scindere quel che in quel movimento c'era di positivo e di ancor oggi valido, almeno sotto l'aspetto critico, dagli aspetti che ebbe in comune col fascismo.

Si è detto del pieno ritorno delle tesi sofistiche nella società permissiva. L'osservare questo coincide con la dichiarazione dell'attualità di Platone nel senso del «principe dei filosofi politici», secondo l'espressione vichiana. Ma ciò porta alla riabilitazione di un'idea che per troppo tempo è stata bandi-

ta, come se ne fossero conseguenze l'autoritarismo e la deificazione dello stato e costituisse la premessa – nei paesi europei a cui vengono contrapposti, in questa prospettiva, gli anglosassoni – del fascismo: quella di «stato etico». Si è andati tanto oltre, nelle abitudini di pensiero corrente in questa direzione, che mi è accaduto di sentire che la nozione di stato etico, anziché un'idea universale, fosse un miraggio illusorio dello spirito europeo, quasi un surrogato, sotto forma apparentemente razionale, dell'arbitrario dispotismo orientale. Lo stesso processo di demitizzazione, secolarizzazione o come altro dir si voglia, toglierebbe oggi allo stato l'aureola del sacro, fin nelle sue maschere ultime.

Ma, in realtà, l'idea che sta a fondamento dello stato etico nella sua prima grande enunciazione nella *Repubblica* di Platone è di tutt'altra natura. Si può dire che essa altro non affermi che l'unità di etica e di politica come realtà di fatto ancor prima di un principio ideale; il parallelismo e la compenetrazione di vita individuale e di vita sociale. La vita associata ha un suo grado di eticità e non può non averla. Non si tratta di volergliela immettere, perché questa immissione è un fatto necessario. C'è, dunque, un circolo: per un verso il grado di eticità degli individui condiziona quello della vita associata, e per l'altro anche la reciproca è vera; onde l'importanza che ha lo stato come principio di selezione delle élite. Il fatto che lo stato non crei una sua concezione della vita e una morale a essa conforme, non significa affatto che esso non l'accolga e non la propaghi, e che possa fare altrimenti; e si è già visto quale concezione sia in realtà presupposta dell'apparentemente agnostica società permissiva, quale selezione di tipo morale essa operi, quali disposizioni generi e favorisca.

Vero è che l'idea di stato etico cambia completamente di significato a seconda della concezione metafisica generale in cui si trova inserita. La sua forma antica, in Platone, dunque in una filosofia della trascendenza, è affatto diversa dalla forma moderna che assume nell'immanentismo hegeliano. In ragione del passaggio all'immanentismo, viene meno l'affermazione dello stato ideale come principio di valutazione etica degli stati reali. La moralità viene invece incorporata nello stato reale e definita per la partecipazione del singolo a essa.

Ma in Hegel abbiamo ancora un elemento platonico, nel

senso che la storia è il manifestarsi temporale dell'eterno disegno divino; quando, come accade negli hegeliani italiani e in Gentile, questo elemento platonico venga del tutto eliminato, abbiamo l'autoconfutazione della versione immanentistica dello stato etico. In questo senso penso debba esser letta l'ultima, estremamente importante, opera di Gentile, *Genesi e struttura della società* (1943), vero suo testamento spirituale nonché documento essenziale per intendere il suo fascismo. Di significato unico per la sua coerenza, dato che il principio dello stato etico vi viene perfettamente ravvisato nella denuncia della fallacia «della comune distinzione di ciò che è privato e di ciò che è pubblico nella sfera della vita dell'individuo» e nell'idea «che lo stato è già nell'individuo singolo e ogni altro stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo stato originario ed essenziale»; ma l'elaborazione di questa tesi nei termini del più radicale immanentismo fallisce in pieno. Al punto che suggerirei qui, prendendo a oggetto centrale di ricerca questo libro, un lavoro filosofico-storico di importanza estrema per quel che riguarda la filosofia politica e per la comprensione della storia contemporanea; perché, a mio vedere, questo libro rappresenta l'autocoscienza ideale del fascismo nel riguardo degli aspetti per cui non è né tradizionalismo né nazismo, e fornisce le ragioni ideali che sono a fondamento del suo insuccesso. È possibile dire che le contraddizioni ideali che portano allo scacco dell'attualismo gentiliano siano simmetriche alle contraddizioni pratiche che portano allo scacco del fascismo? È quel che credo.

Tornando ora a considerazioni di politica effettuale, e uscendo da quelle che sembrano essere, ma non sono, divagazioni – perché è mio parere che proprio la politica di oggi mostri che le idee contano più che le atomiche, e che di idee più che di atomiche abbiamo bisogno – dalla constatazione che nella permissività la democrazia cristiana rischia di perdere la sua cultura, la sua morale, la sua politica, si può risalire alla tesi che la democrazia cristiana cederà alla società permissiva sino a quando confonderà nella sua critica la forma immanentistica e quella trascendente dello stato etico, pensando dunque che il processo storico dello svolgimento della sua idea debba portare ineluttabilmente all'affermazione della forma immanentistica. Il che consuona col dire: il

possibile destino di sconfitta della democrazia cristiana è legato all'adozione di una veduta storica modernistica, e tale adozione la porta, necessariamente, nella misura in cui vuol essere democratica, al consenso al processo logico e pratico catastrofico della società permissiva. Dico, nella misura in cui vuol essere democratica, in questo senso: democrazia non è termine univoco, e assume pieno significato dalla concezione della natura umana che suppone, cioè dall'aggettivo che la specifica. La pretesa, invece, che la democrazia abbia un senso univoco, e la contrapposizione della società permissiva allo stato etico, sono tesi proprie del permissivismo.

Mi sia concesso collegare queste riflessioni con quanto ho già scritto nei precedenti capitoli. Che cos'è il permissivismo se non la realizzazione estrema di quel «libertarismo attivistico» in cui Croce vedeva la perversione totale della libertà, privata della sua anima morale e scissa dal passato e dalla sua veneranda tradizione? Conseguenza estrema che rischia ormai di esser accettata come normale, in dipendenza di quella falsa veduta della storia contemporanea per cui tutti i valori che la tradizione europea aveva consacrato sarebbero bruciati nel rogo del fascismo e della seconda guerra mondiale. All'opposto, credo di aver mostrato che l'idea dell'unità antifascista, in cui prenderebbe forma in Italia la società permissiva, non è che l'ultimo anello di un processo unitario di cui quel che storicamente fu il fascismo non è che un momento; e ho cercato di ravvisare l'errore che portò già in anni lontani all'idea dell'unità antifascista nell'analisi di un pensatore politico che pur era di prim'ordine, Landsberg, e delle circostanze pratiche che ve l'hanno indotto.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 10, 30 giugno 1971, pp. 43-56, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 343-58.

[1] Addirittura incredibile è il numero delle teorie politiche e delle relative realtà storiche con cui il totalitarismo fu confuso, quasi ne rappresentasse l'evoluzione «nell'età industriale». Così si parlò o si parla, del dispotismo orientale, in cui il marxismo avrebbe subito un'involuzione – e natural-

mente vengono ripresi a questo proposito tutti i luoghi comuni sull'opposizione di spirito orientale e spirito occidentale, ecc. – dell'ideale teocratico (ma si vedano a proposito dell'errore che si commette a riguardo, per es., le decisive osservazioni di Gilson in *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, Paris 1952), dell'assolutismo, della presenza già in Hobbes dell'idea di città totalitaria, ecc. A partire da questo modo di vedere secondo cui il totalitarismo sarebbe una forma eterna di cui vi sarebbero innumerevoli varianti, diverse per situazioni, per finalità, per sostrati nazionali e per sostrati di classe, si arriva con tutta facilità all'opposizione tra regimi sacrali (caratterizzati dalla confusione tra religione, quale che essa sia, e politica) e regimi secolarizzati, caratterizzati invece dalla loro completa separazione. In questa prospettiva è chiaro che la società permissiva deve presentarsi come la norma democratica e antitotalitaria più rigorosa: e questa non è che una tra le tante deleterie conseguenze di un inadeguato concetto di totalitarismo. In realtà, l'idea di totalitarismo è assai più recente. È correlativa al sorgere dell'idea di rivoluzione, nel senso di sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo; se ne possono perciò trovare già tracce, benché in contraddizione con altri motivi, in Rousseau; è virtualmente presente nel pensiero teorico di Marx, diventa realtà effettiva in Lenin, e trova la prima formulazione teorica rigorosa in *Storia e coscienza di classe* di Lukács, nel 1923. Non è affatto una continuazione dell'idea hegeliana dello stato etico, non per nulla criticata da Marx, e infatti sulla base teorica dei continuatori di quest'idea si può giungere a una realtà come il fascismo, rispetto al quale pressoché tutti gli storici negano oggi si possa parlare di totalitarismo in senso proprio. Altrove ho distinto tra un totalitarismo come processo costruttivo e un totalitarismo come storia di un processo di dissoluzione; cfr., per es., il mio saggio *Verso un nuovo totalitarismo*, in *L'Europa*, 7/8, 7 marzo 1970, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione...*, cit., pp. 131-45.

[2] Angelo Magliano, *Dopo i voti al Msi*, in *L'Europa*, V, 9, 15 giugno 1971, pp. 9-18.

[3] Cfr. il mio libro *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè 1970.

[4] Cfr. a questo riguardo quanto ho scritto nel volumetto: Ugo Spirito e Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, pp. 173 sgg.

9

La parola incantata: «inveramento»

Mi sono richiamato, in altre occasioni,[1] a un giudizio che Lenin pronunciò nel 1903: «Da una sfumatura può dipendere il futuro del partito socialdemocratico per molti, moltissimi anni». Aggiungevo allora: questa frase può essere ripetuta, oggi, nei riguardi dei destini dell'Europa, anzi della civiltà. Da una «sfumatura», da quella che può sembrare un'inezia; da una di quelle «astrazioni razionali», per cui una grandissima parte dei politici nelle cui mani è affidata la sorte dell'unità europea ostenta il maggiore e più «falsamente realistico» disinteresse; dalle conseguenze intellettuali e pratiche di una «parola» che generalmente viene accolta con la maggiore indifferenza.

Qual era, in quel lontano anno, cruciale tuttavia perché è in esso il vero inizio del nostro secolo e della storia contemporanea,[2] il significato della frase di Lenin? Che il politico socialista deve tenere nella più grande considerazione i problemi teorici, e tra essi quelli stessi che, per la loro natura propriamente filosofica, sembrano più lontani dalla realtà effettuale; la minima inesattezza nel loro riguardo, la minima «sfumatura» può produrre conseguenze pratiche incalcolabili. Vogliamo sentire il commento di Lukács, nel momento più felice del suo pensiero (introduzione a *Storia e coscienza di classe*, dicembre 1922): «Occorre ricordare con insistenza quel che significa il teorico Lenin per lo sviluppo del marxismo... la condizione dell'efficacia della sua politica risiede, in ultima analisi, nella profondità e nella grandezza di Lenin come teorico. Questa efficacia deriva dal fatto ... che ha salvato questa dimensione da

un oblio quasi totale, e che attraverso questo atto teorico ci ha messo in mano la chiave di una comprensione corretta del metodo marxista». Sono parole che il politico di oggi dovrebbe tenere costantemente presenti.

In quei primi anni del '900 marxismo e socialismo attraversavano una crisi estremamente grave, così che Croce poteva parlare, nel 1911, della «fine del socialismo». Quale fu la cura a cui Lenin li sottopose? La sua preoccupazione fu filosofica prima che economica o, tanto meno, sociologica. Fu quella di separare il marxismo da tutti i criteri di giudizio provenienti dalle filosofie «borghesi» che si erano introdotti nella cultura socialista. Il rivoluzionario e l'organizzatore vennero dopo, e in conseguenza.

È certo che il marxismo si trova oggi davanti a una nuova e grande crisi. La sua rivoluzione, per quel che concerne il suo fine di «liberazione mondiale», non sembra davvero riuscita; non sembra che debba riuscire neppure se i partiti comunisti diventassero padroni di tutti i paesi del mondo. È tuttavia vero che il mondo è cambiato, e «per suo contraccolpo». E se, ancora nel decennio tra il 1930 e il 1940, si poteva pensare all'Europa come alla zona in cui aveva raggiunto il suo culmine (anche se minacciato, è vero, da una nuova forma di barbarie) un processo di civilizzazione che era partito dall'Oriente, oggi all'Europa si è sostituito l'«Occidente», e sembra che questo proceda verso la corrispondenza al suo etimo, «terra del tramonto».

Forse l'esito della «rivoluzione totale» è stato proprio questo. Una crisi dell'Europa e dell'Occidente simile, sotto molti rapporti, a quella del socialismo nei primi anni del nostro secolo, ma di ampiezza e gravità estremamente maggiori. Una minaccia di «malattia mortale» a cui certo non possono portar soccorso né la Russia né l'Oriente. La malattia dell'Europa e dell'Occidente non si presenta affatto come una «crisi di sviluppo» del mondo; può invece essere la sua agonia. Ecco perché la frase di Lenin torna oggi attuale, come segnante un problema decisivo per la parte a cui stanno a cuore quei valori religiosi, etici e politici a cui gli era avverso. Possiamo tradurla nella formula che segue: «Da una sfumatura può dipendere il destino finale, nei limiti della prevedibilità umana, della civiltà».

Limitiamoci, ora, all'Italia. C'è perfetta corrispondenza, per Lenin, tra un errore della cultura e un errore della politica. Oggi, la situazione etico-politica italiana appare un groviglio inestricabile di contraddizioni, senza che la colpa possa esserne data a questo o a quel partito, a questo o a quell'uomo politico; manca persino un duce da accusare. Si potrà rintracciare quell'«errore della cultura», a partire da cui questo groviglio possa essere spiegato? È certamente vero che questo non basta a risanare una situazione. Le idee sono di per sé impotenti nella pratica se non trovano le forze con cui allearsi. Altrettanto vero, però, è che senza idee le forze sono cieche. Si può dire senza presunzione che l'individuazione dell'errore ci porta a metà del cammino.

La parola incantata

Questa parola che rende insolubili tutte le difficoltà del mondo non comunista, questa parola stregata, c'è: «inveramento» o «superamento» del marxismo. Chi non l'ha ripetuta, come l'unica proposizione non suscettibile di essere messa in discussione? Il comunismo, si è detto, non può essere vinto che da un punto di vista superiore che ne «contenga» la verità. E tra credenti e non, tra comunisti e non, deve essere condotto un dialogo fraterno per il suo sviluppo. Altrimenti si ricadrebbe in quella mentalità di crociata che è stata, si suol ripetere, definitivamente rifiutata dal Concilio.

Cerchiamo ora di portare un po' di chiarezza in questa opinione comune che, ancor più che inesatta, è soprattutto confusa. Non ci si meravigli se il discorso esige un po' di sforzo e di attenzione: mi pare che l'argomento valga la pena.

«Inveramento» o «superamento» sono termini hegeliani, e non si può usarli senza restar prigionieri di una certa logica. Applicati al marxismo significano: nella teoria marxista vi sono due aspetti e il prolungamento rigoroso dell'uno (all'aspetto nuovo) permette di salvarne la sostanza rivoluzionaria (o, se si vuol dire così, per più tranquillità, il messaggio di universale liberazione umana) e di separarlo dalla possibilità di involuzioni (quella, per esempio, per cui il marxismo divenne, con Stalin, prigioniero di una tradizione

preesistente), così da poter giungere a una posizione di reale rinnovamento politico e sociale per i paesi di cultura e di civiltà avanzate.

Vediamo tutto quel che questa affermazione implica. Sulle negazioni che il marxismo ha pronunziato non si ritorna: quella filosofia, quella religione, quella morale, quel liberalismo, ecc. che ha condannato sono effettivamente da abbandonare. Tuttavia l'inveramento permetterebbe di ritrovare, in una forma «autentica» e non più «inautentica» o «inadeguata» certi valori del passato. Per gli inveratori laici di oggi, essi sarebbero rappresentati dalla struttura di pensiero illuministica, che dopo il marxismo sarebbe in grado di giungere alla sua piena maturità; per gli inveratori religiosi, da una religione finale «demitizzata».

L'espressione corrente di «progressismo» (perversione, a mio giudizio, dell'idea di progresso) è la traduzione di quest'idea dell'inveramento.

Al suo riguardo devono subito essere fatte due osservazioni di capitale importanza. La prima, che esso finge un'assoluta mancanza di alternative; se lo si rifiuta non ci sarebbe altra scelta oltre quella tra stalinismo e fascismo. Lo stalinismo sarebbe infatti l'esito del marxismo «chiuso» e «dommatico». Il fascismo conseguirebbe, invece, a una pura e semplice negazione di tutti gli asserti del marxismo teorico, considerato come semplice forma di barbarie e di aberrazione culturali; con questa singolarità, che a tale assenza di rigore critico si unisce una straordinaria efficacia propagandistica, così da renderlo atto a diventare soprastruttura ideologica di un movimento politico che riesce a dissimulare sotto l'etichetta di «programma di universale emancipazione umana» la volontà reale di conquista e di dominio totalitario del mondo, giungendo a un grado di pericolosità che non ha precedenti. Beninteso, non si arriva a dire che tutti coloro che pensano in questa maniera siano consapevolmente fascisti; possono anche essere antifascisti fino alla disperazione, al suicidio, all'esilio, al martirio. Tuttavia, il fascismo è Proteo: indefinite sono le forme in cui può presentarsi e in cui è capace di illudere. E queste «anime belle» dei «puri e disincarnati valori» sarebbero destinate a favorire, all'inizio, le forme ricorrenti di fascismo, in ragione del loro orrore per il comunismo.

Messe davanti alla scelta, preferirebbero sempre un fascismo allo stato incipiente alla soluzione che può sbarrargli la via; a un accordo, di diritto o di fatto, col comunismo.

Ora, ciò è del tutto falso anche dal punto di vista del semplice elenco. La tesi progressista dell'inveramento del marxismo si distingue, infatti, oltreché dalla suddetta e pure reale posizione, anche dal marx-leninismo e dalle filosofie che hanno cercato di esprimere il significato universale della rivoluzione russa, così come le filosofie della storia razionalistiche dell'Ottocento avevano fatto per la rivoluzione francese. Da Lukács sino alla scuola di Francoforte, che ne presenta a mio credere la verifica dello scacco. Ponendo con ciò la domanda, quale significato e quale stimolo possa rappresentare il pensiero di un Adorno o di un Horkheimer, quando vi si veda non già l'avvio a una forma ulteriore di pensiero rivoluzionario, o la forma di scetticismo adeguata agli anni dopo il '60, ma invece la confessione di questo scacco, che contiene gli elementi per un'autocritica del razionalismo, del vecchio revisionismo socialista che intendeva ripensare il programma politico-sociale del marxismo a partire da un rinnovato giusnaturalismo o dalla morale kantiana. Continua a informare anche oggi una parte della socialdemocrazia e potrebbe prestarsi a uno sviluppo critico che rimase interrotto proprio per la sopraggiunta proposta teorica dell'inveramento del marxismo.[3] Soprattutto, c'è una posizione che vede nel pensiero filosofico marxista la «verità» del razionalismo, inteso come esclusione del trascendente e del soprannaturale. Certo, da questo punto di vista, il marxismo appare come negazione non soltanto del cristianesimo, ma della tradizione platonica, o, a dir meglio, di tutti i valori su cui si è fondata, nel suo filo migliore, la civiltà europea; ma tale posizione vi vede anche l'occasione perché questo filo migliore possa emergere, stimolato da quella che è la sua negazione più radicale. Né pensa certo di poterlo estirpare mediante una crociata, perché le crociate non servono davvero a estirpare i fermenti di pensiero.

La seconda osservazione è poi sconcertante: nella forma in cui la propongo non è stata mai detta, eppure è veramente incontrovertibile, e sfido chiunque a ribattermi.

La tesi dell'«inveramento» è stata, alla lettera, un'invenzione italiana. Due nomi debbono essere fatti, di uomini che

si incontrarono soltanto nel 1922 (chi sia stato il mediatore del loro incontro, Agostino Lanzillo o Gioacchino Volpe non ha, al momento, importanza), ma che per vie e processi diversissimi avevano elaborato quest'idea, in forma, però, che li portava a convergere, al punto che il filosofo volle, al momento della rovina, condividere la sorte del politico: Mussolini e Gentile.

Troppo si è parlato dell'ignoranza di Mussolini, senza tener conto che il suo mito non fu creato da lui, ma dalla cultura italiana dei due primi decenni del nostro secolo, e che pressoché tutti gli intellettuali di quel periodo vi ebbero la loro parte, anche coloro che più tardi furono i più intransigenti avversari del fascismo; e che fu proprio il suo credere in questo mito creato da altri quel che gli permise di resistere alla terribile crisi del 1924. Certo, la cultura del politico non è quella del professore; ma se la guidichiamo col metro accademico, la cultura di pressoché tutti i politici deve apparire scarsa. Resta che egli fu l'inventore della miscela marx-nietzschiana (il tanto spesso ricordato Sorel c'entra in realtà ben poco). Intendeva cioè, attraverso l'inveramento nietzschiano, recuperare lo spirito rivoluzionario di quel marxismo che, nelle mani dei socialdemocratici, si era ridotto a «un consiglio di prudenza ai rivoluzionari» (l'espressione non è mia, ma di Mondolfo, il filosofo del socialismo turatiano).

Quanto al giovane allievo della Normale pisana, Giovanni Gentile, fu il primo nel mondo, poco più che ventenne, a portare l'attenzione sul Marx filosofo, con *La filosofia di Marx* (1899). Che cosa vi vide? Una scoperta filosofica di eccezionale importanza, la «filosofia della prassi»; che però doveva essere separata da un elemento arcaico e naturalistico. Si trattava dunque di svolgere un momento del marxismo, il principio dialettico, non inteso alla maniera della filosofia speculativa (come «dialettica pensata», secondo quel che egli dirà negli anni successivi), ma della filosofia della prassi; il che però non era a suo giudizio possibile, se non lo si separava da un materialismo che era in contraddizione con una filosofia dell'azione.

Tutto l'attualismo era *in nuce* in questo scritto (non c'è ormai chi non lo riconosca), la cui sorte fu strana; dimenticato dal suo autore (sino al momento della sua ripubblicazione

nel 1937), considerato da Croce come pregevole appendice dei suoi studi marxiani, ma nei limiti di controllo e di verifica per quel che riguardava la parte morta dell'opera di Marx, completamente ignorato, nonché dagli studiosi italiani di filosofia, anche dagli stessi allievi di Gentile (fino alla scoperta che ne fece Spirito intorno al 1945), capitò invece, chissà come, nelle mani di Lenin, che lo giudicò «uno dei rarissimi scritti di studiosi non marxisti degni di essere letti». Si sa dell'influenza che esercitò sul giovane Trotzki la lettura degli scritti di Labriola. Quale fu quella su Lenin del breve libro di Gentile? Non è facile dirlo, servì di certo però a riconfermarlo nell'idea che il marxismo è prima di tutto una filosofia, e alla necessità per il marxista dello studio di Hegel. Forse è un'ipotesi che propongo, qualche traccia di influenza per opposizione potrebbe essere messa in luce nei suoi quaderni hegeliani; così nella particolare maniera in cui riconferma il materialismo, e la sua necessità per il pensiero rivoluzionario.

Ma, lasciando ora da parte questo, è certo che l'incontro di Mussolini e di Gentile fu l'incontro dei due primi «inveratori» del marxismo. Dire come i due inveramenti si siano combinati, sarebbe scrivere la storia del fascismo; qui mi limito a esprimere il mio pensiero che Mussolini sia stato sempre fedele alla sua intuizione originaria; o meglio che abbia obbedito alla logica di quell'inveramento che aveva giovanilmente pensato. Che il suo assunto si sia poi risolto in una sconfitta completa, non deve meravigliare; non diversa, quanto a eterogenesi dei fini, è stata la sorte degli inveramenti tentati nel dopoguerra.

È superfluo sottolineare l'importanza eccezionale del punto che ora devo limitarmi a sfiorare. Se quel che ho detto è vero – si potrebbe dimostrare come gli studi recenti propendano per questa tesi – cade completamente la consueta idea di una radice unica «reazionaria» o, come è anche preferito dire, «repressiva» da cui scaturirebbero tutti i fenomeni genericamente detti «fascisti», specificandosi poi variamente secondo le situazioni storiche dei vari paesi. C'è invece una differenza qualitativa incolmabile tra i diversi movimenti tradizionalisti e il fascismo e un'altra, del pari incolmabile, tra fascismo e nazismo.[4]

Errore delle posizioni di inveramento del marxismo

Si tratta, ora, di domandarsi: non c'è un errore logico nell'idea che il marxismo possa essere «inverato» in una posizione superiore di pensiero? Consideriamo: in quanto porta alle conseguenze ultime l'idea di «rivoluzione totale», di cui il risultato sarebbe la creazione di una realtà superumana, perché l'umanità recupererebbe quei poteri che ha alienato sin dall'inizio della sua storia attraverso la creazione di Dio, il marxismo è un punto d'arrivo. Non può perciò venire «inverato»; anzi, deve necessariamente decomporsi.

Perché? Come Lenin aveva visto perfettamente, non possono esservi pensiero e azione rivoluzionari se non si mantiene l'unità tra materialismo storico e pensiero dialettico. Il materialismo storico, di per sé, non è affatto una dottrina rivoluzionaria; è invece l'asserzione di un relativismo estremo (o «relazionismo» come anche si usa dire), per cui tutti i valori vengono risolti in particolari situazioni storiche, di cui rappresenterebbero la soprastruttura. Tale relazionismo è quanto di meno rivoluzionario si possa pensare; non basta, infatti, per essere rivoluzionari, semplicemente negare il modo tradizionale in cui venivano concepiti i valori; bisogna annunciare un mondo nuovo e «assoluto». Perciò il marx-leninismo ha sempre combattuto con maggior energia il relativismo «borghese» e ha sempre congiunto all'affermazione che le altre filosofie si riducevano a ideologie giustificatrici di una realtà data, quella della sua verità assoluta. D'altra parte, se isoliamo il principio dialettico viene a mancare quella sconsacrazione della realtà esistente che è parimenti necessaria al movimento rivoluzionario, e che può essere soltanto condotta dal materialismo storico; abbiamo quella che per i marxisti è «l'irrazionalizzazione attivistica» del pensiero dialettico, propria, a loro giudizio, della borghesia «decadente».

Resta, però, che portati alle conseguenze estreme materialismo storico e pensiero dialettico devono separarsi. Nessun tentativo per tenerli uniti è riuscito; non si può invocare, a giustificarne l'unità, che l'esigenza pragmatica della rivoluzione, che resta però, di conseguenza, rivoluzione «senza verità».

L'errore dunque, dei vari tentativi di «inveramento» è di

battezzare con questo termine quella che è invece una «decomposizione». Che di fatto si verifica come tale nella pratica: gli inveramenti non fanno che promuovere e accelerare i processi di dissoluzione.

Inveramento e nuova cultura

Per ragioni che sarebbe ora complesso dire, la considerazione del marxismo era, nel ventennio tra le due guerre, pressoché scomparsa dall'orizzonte dell'intera cultura occidentale.

Secondo il comune giudizio di allora c'era, indubbiamente, il comunismo, ma era storia russa, di un paese che era rimasto isolato e arretrato rispetto allo sviluppo della civiltà. Non c'era dunque troppo da meravigliarsi se là quel marxismo che in Occidente filosofi, economisti, sociologi erano stati concordi nel condannare, aveva potuto essere assunto a ideologia ed essere avvolto in una veste mitica, così da assumere le sembianze di una «religione secolare», fondamento di una teocrazia rovesciata e totalitaria. Di inveramento nessuno parlava più. Per il fascismo di sinistra al vecchio socialismo marxista si era sostituita, attraverso la mediazione della cultura idealista, una più matura forma politica; e la sostituzione era stata così piena da dispensare dall'attenzione verso il rozzo e materialistico antecedente. Ma non diversa, al riguardo, era la tesi di quel socialismo liberale che si poneva, nei riguardi del fascismo, nei termini dell'opposizione più intransigente: anche per esso il grande errore del vecchio socialismo era l'aver mantenuto il legame con la cultura positivistica e scientista battuta dal successivo idealismo, così da non essere più in grado di parlare alle nuove generazioni.

Le forme della teoria dell'inveramento

Analizzare compiutamente le ragioni per cui la tesi dell'inveramento ha prevalso negli anni dal '45 a oggi sul piano della cultura in tutto l'Occidente porterebbe a un discorso lunghissimo, qui impossibile.

Ricordiamo soltanto: la seconda guerra mondiale fu senti-

ta, dai giovani di allora, come una «rivoluzione mondiale», premessa a una rigenerazione totale. Per la verità, e per singolare che possa sembrare, non dagli antifascisti soltanto: chi voglia veramente comprendere, e non soltanto vedere nella storia contemporanea le cose di suo gradimento, non può dimenticare il mito del Terzo Reich, e il millennio nazista; la più accesa gioventù hitleriana concordava anch'essa nell'idea di palingenesi, e non c'è superficialità maggiore che vedere nella storia della seconda guerra mondiale la pura opposizione tra rivoluzionari e reazionari.

Guardiamo ora soltanto alla gioventù antifascista. Al compito della rigenerazione totale appariva scarsamente adeguato il pensiero dei «grandi chierici» del ventennio 1919-39. Per diverse che fossero le loro posizioni di pensiero, la loro critica della rivolta contro la ragione si univa con uno sguardo di rimpianto per «il mondo di ieri», l'età liberale degli anni 1871-1914, e con il desiderio della sua ricostruzione e continuazione. Ora, questo nostalgico sguardo di anziani non spiegava anche l'impossibilità in cui si trovavano di operare un passaggio dalla condanna etica all'azione politica efficace? Ma c'era qualcosa di più: a questi due caratteri comuni se ne aggiungeva un terzo, il disconoscimento del significato filosofico del marxismo. Erano pensatori e scrittori per cui «storicità» significava rifiuto dell'«illuministico» e «astratto» pensiero rivoluzionario.

Come poteva un giovane di quegli anni, in virtù dell'associazione di questi tre pensieri, non essere tentato di rivolgere di nuovo la sua passione al marxismo? Non più tanto al marxismo degli ultimi decenni dell'Ottocento, sottolineante gli aspetti economici della storia, ma al Marx filosofo, annunciatore di una rivoluzione universale, per cui l'uomo, reso estraneo a sé nel sistema di produzione capitalistico e nella società borghese, trasformerà se stesso trasformando il mondo. Quando, di più, la realtà storica faceva ritrovare, nell'esperienza vissuta, il significato di termini come «alienazione», «coscienza mistificata» e simili, che il marxismo rivoluzionario aveva introdotto. O quando la storia della filosofia, già negli anni successivi al 1930, aveva portato l'attenzione su quel periodo «da Hegel a Nietzsche», che la

cultura idealistica aveva precedentemente considerato come un'epoca di semplice decadenza filosofica.

D'altra parte il marxismo veniva accolto, generalmente, *ad modum recepientis*: l'intellettuale che l'accoglieva non intendeva rinunciare alla sua precultura, ma, appunto «inverare» attraverso di essa il marxismo. Un tale inveramento sembrava altresì suggerito da facili considerazioni storiche. Perché era certamente vero che con la rivoluzione del 1917 si era avuto il cominciamento dell'età nuova, ma questo cominciamento si era arrestato alla Russia; perché la rivoluzione potesse davvero diventare mondiale, era necessaria un'innovazione culturale profonda.

Quale? Si impone qui un discorso per generazioni, per approssimativo che sia. I nati prima del 1930 si trovavano portati a una riscoperta dell'illuminismo e dei suoi essenziali caratteri programmatici. Filosofia come lacerazione di maschere, di quelle maschere «idealistiche» o «spiritualistiche», che mistificavano la realtà esistente; filantropismo e filosofia «militante», non sterilmente contemplativa, ma destinata a mutare in senso progressista i rapporti sociali; pianificazione razionale dei rapporti tra gli uomini, e qui il marxismo veniva valutato come la seconda fase di quell'avvento del *regnum hominis* attraverso la scienza, di cui gli illuministi avevano cercato l'instaurazione soprattutto nel riguardo della natura. Quanto alle filosofie che potevano venire associate al marxismo ed eliminarne gli elementi drammatici venivano ravvisate, generalmente, nell'esistenzialismo di sinistra e nel pragmatismo alla Dewey. Posizioni che, a loro modo, mantenevano una nota umanistica.

I nati prima del '45 continuavano questo programma, ma accentuavano la nota antitradizionalista. L'estensione della scienza al mondo umano, la formazione delle scienze dell'uomo, liberava per un verso il marxismo, estendendo e generalizzando le tesi del materialismo storico, dagli aspetti metafisico-religiosi escatologici e messianici, e sostituiva alla «rivoluzione politico-sociale» la «rivoluzione scientifica». Tutto cambiava quando in quelli che la tradizione aveva preteso di consacrare come valori assoluti si scorgeva nient'altro che l'espressione della situazione storico-sociale di un gruppo. Quelle passate concezioni «metafisiche» venivano defini-

tivamente rinviate al «museo dell'uomo». Quel passaggio dalla preistoria alla storia di cui parlavano gli scrittori marxisti non avrebbe più dovuto essere operato dalle dittature rivoluzionarie, ma dalla scienza come fondamento di una tecnica. Naturalmente alla caduta della mentalità metafisica si accompagnava un radicale mutamento nella concezione dei valori cosiddetti «morali»; non era più il loro carattere «morale» che fondava la loro socialità; al contrario era la loro utilità sociale che autorizzava di parlarne come di valori morali.

In pari tempo, cessava ogni ragione per le combinazioni eclettiche e mal riuscite tra marxismo ed esistenzialismo, o tra Marx e Dewey.

Si ebbero così gli anni della società tecnocratica, tipicamente occidentale. In nome della scienza fondamento della tecnica l'Occidente sembrava riprendere la direzione della rivoluzione; e con una certa sufficienza veniva trattato il marxismo «messianico», tecnica anch'esso di accelerazione dello sviluppo industriale, ma per paesi sottosviluppati.

Ai nati dopo il '45 questa società degli ingegneri sociali apparve la più oppressiva di quante fossero mai comparse. E dalla loro comparsa nella storia, dal 1967 circa in poi, la situazione è sensibilmente mutata. Ma in che senso? Fu una rivolta di allievi, che mantenevano le idee intorno all'autorità e ai valori che avevano imparato dai loro maestri; e avevano ragione di ribellarsi, ma il torto di pensare che il significato dell'autorità e dei valori si risolvesse in quello a cui l'avevano ridotto la maggioranza degli intellettuali della generazione che li aveva preceduti.

Anche la generazione dei «ventenni dopo il '45» è scientista. Ma sostituisce lo scientismo dissolutivo a quello tecnico e costruttivo. Se per scientismo, infatti, intendiamo la concezione secondo cui soltanto ciò che è sperimentalmente verificabile da tutti esiste, possiamo facilmente distinguervi due aspetti; per il primo non soltanto qualsiasi tesi metafisica o religiosa, ma qualsiasi valore, dunque qualsiasi autorità viene dissolta nelle sue origini, in largo senso materiali; per il secondo questi dati di una realtà sottratta a ogni finalità possono pragmaticamente servire al dominio tecnico dell'uomo. Il tratto caratteristico e nuovo di questi ultimi anni è che i due aspetti si sono dissociati.

A partire dall'aspetto dissolutivo dello scientismo si è organizzata la lotta contro ogni autorità, vista come repressiva. Non a torto, del resto, perché nell'orizzonte dello scientismo ogni autorità è effettivamente repressiva. Quindi, il «neoanarchismo permissivista».

Nonostante ogni critica che possa essergli mossa, bisogna riconoscere che esso è veramente l'esito ultimo di quell'«inveramento del marxismo» che ha dominato la cultura nel secondo dopoguerra.

Consideriamo, infatti: quel che la nuova formula di «inveramento» voleva salvare, portandola alle conseguenze estreme, era la lacerazione delle maschere, la denuncia delle mistificazioni; essenzialmente, insomma, il materialismo storico generalizzato, visto come il nucleo scientifico del marxismo. Ma ora, in questa critica dal basso dei valori della civiltà tradizionale, può bastare il materialismo storico, quale era visto da Marx, o non bisognerà invece completarlo attraverso l'analisi del fattore soggettivo della storia, che Marx non poteva compiere perché ai suoi tempi non esisteva ancora la psicologia scientifica? Questo completamento sembra venire ora offerto dalla sessuoeconomia, che mette in luce come l'inibizione sessuale modifichi strutturalmente l'uomo in modo tale che egli agisce, sente e pensa contro il suo interesse materiale, la gioia di vivere, la tendenza alla felicità, e dia luogo al carattere repressivo, autoritario, reazionario, ecc. Di più, il marxismo non è in grado di ribattere seriamente a queste proposte di completamento, che Wilhelm Reich aveva già avanzato nel 1933 nella sua *Psicologia di massa del fascismo*; ove aveva osservato che il fascismo smentiva l'interpretazione ordinaria del materialismo storico, perché erano state proprio le masse impoverite a contribuire alla sua conquista del potere, in modo che sul piano pratico-politico sembra essere decisiva non la stratificazione economica, ma quella ideologica. Così che, per salvare l'interpretazione dal basso della realtà storica, bisogna procedere alla riforma freudiana del marxismo.

Il primo «inveramento» era stato dunque la miscela marx-nietzschiana; il secondo, la miscela marx-freudiana. Si impone qui una serie di osservazioni della più grande importanza.

Ho detto un momento fa che il marxismo non è suscettibi-

le di inveramento, ma di decomposizione; e che dunque chi cerca il suo inveramento, giunge di fatto alla sua decomposizione. Quale migliore conferma di quella che ci è offerta dalla storia della cultura «progressista» del secondo dopoguerra? A una rivoluzione costruttiva, per inadeguata che possa essere, il progressismo «critico» occidentale non ha saputo sostituire che una rivoluzione dissolutiva: perché questa benedetta permissività non ha altro senso che la dissoluzione.

Inoltre: come già il primo inveramento, anche il secondo si concilia con la borghesia; a dire il vero, con una borghesia più spudorata e corrotta di quella con cui si era conciliato il fascismo. Non abbiamo che da considerare, per averne conferma, la prefazione di Reich alla terza edizione de *La rivoluzione sessuale* (novembre 1944), quando si pensava che dall'America e non dalla Russia potesse partire la definitiva lotta «per la felicità e i diritti della vita»: «Il movimento di liberazione europea cadde nell'errata convinzione che l'ideologia autoritaria fosse sinonimo di sistema di vita "borghese" e che l'ideologia della libertà fosse sinonimo di sistema di vita del "proletariato". Questo errore fondamentale fu la rovina del movimento di liberazione europea ... Non è questione di "lotta di classe" fra proletariato e borghesia come vorrebbe farci credere una meccanicistica sociologia teoretica ... Le concezioni sociali del XIX secolo, con le loro definizioni puramente economiche, non si applicano più alla stratificazione ideologica che noi osserviamo nelle lotte culturali del XX secolo. Le lotte sociali di oggi, per ridurle alla formula più semplice, si verificano tra interessi che "salvaguardano e affermano" la vita da un lato, e interessi che la "distruggono e reprimono dall'altro". La questione sociale fondamentale non è più: "sei ricco o povero?", ma: "sei per la difesa e la maggior libertà possibili della vita umana e combatti per esse?"».[5] Alla lotta di classe contro la borghesia, in nome dell'universale emancipazione umana, deve sostituirsi dunque una lotta contro le inibizioni sessuali, a cui possono partecipare così i ricchi come i poveri. Suo risultato sarà che le masse dei lavoratori raggiungeranno «una tale indipendenza di pensiero, di azione e di vita da rendere del tutto naturale, in un futuro non troppo lontano, la completa autoregolazione della vita umana».[6]

Come dalla completa liberazione sessuale possa venire la

soluzione di tutti i problemi politici e sociali, non è tanto agevole vedere. Ma non bisogna dimenticare che ogni nuova scienza genera una nuova utopia, e che Reich è l'utopista della psicanalisi. Nell'esaminare le proposte positive dei pensatori utopisti non bisogna andare per il sottile. Chiare sono invece le loro avversioni e le loro negazioni.

Se ragioniamo per analogia è difficile evitare di pensare ai diversivi borghesi e allo smascheramento che ne aveva fatto Sorel: c'è una continuità illuministico-progressista tra il diversivo anticlericale della borghesia radicale e il diversivo sessuale. Ho detto prima che le idee non si affermano se non incontrano delle forze disposte o costrette a favorirle. Senza il favore della nuova borghesia l'idea della permissività non avrebbe avuto possibilità di successo.

Le negazioni del permissivismo

Il permissivismo presente ha il carattere singolare di negare insieme liberalismo e democrazia, cristianesimo e comunismo, mentre dichiara di continuarli. Rappresenta quindi il massimo della mistificazione, al tempo stesso che si presenta come la denuncia maggiore della coscienza mistificata.

Già in un precedente capitolo, ricollegandomi a quello che per me è il tratto più profondo dell'analisi della crisi svolta da Croce, ho osservato che si ha perversione del liberalismo quando alla «libertà di» si sostituisce la «libertà da». Pensando al fascismo o meglio sussumendolo sotto la definizione di una disposizione spirituale generale, Croce aveva usato un termine efficacissimo, «libertarismo attivistico»; ora, che altro è il permissivismo presente se non il libertarismo attivistico giunto alle sue estreme conseguenze?

Per quel che riguarda totalitarismo e democrazia, si ha torto a non prendere alla lettera *La rivoluzione sessuale* di Reich, come si ebbe torto in un remoto passato a non prendere alla lettera *Mein Kampf*. Perché è un libro che promette, nell'ultimo capitolo, quel che realmente ha l'intenzione di mantenere, e già in parte è riuscito a realizzare (si veda il campo del cinema, dello spettacolo e parzialmente della letteratura). Secondo le tesi di questo capitolo dovranno venire

tollerate soltanto quelle idee che non comprometteranno la «felicità sessuale» e il processo di disgregazione della forma tradizionale di famiglia.

Rispetto al cristianesimo si legge (non manca mai in questi movimenti la mano tesa): «Il cristianesimo delle origini era fondamentalmente un movimento comunista. Il suo potere di affermazione della vita fu convertito, attraverso una contemporanea negazione del sesso, all'ascetico e al sovrannaturale. Diventando chiesa, il cristianesimo, che lottava per l'affrancamento dell'umanità, rinnegò le proprie origini. La chiesa deve il suo potere alla struttura umana che risulta da una interpretazione metafisica della vita; prospera sulla vita che uccide».[7]

Rispetto al comunismo, niente è più lontano da questa forma borghese di anarchismo. E il termine di «borghese» ha qui un senso veramente rigoroso e preciso, perché il significato morale dell'anarchismo (si pensi a Proudhon, in cui raggiunge la sua punta più alta) vi è totalmente eliminato.

L'inveramento religioso

Ho parlato sinora dell'inveramento laico-razionalistico. L'inveramento religioso, che è oggi tanto di moda, rappresenta un fenomeno strettamente simmetrico; e come nel tipo razionalistico coincidono decomposizione dell'illuminismo e decomposizione del marxismo, così in quello religioso si identificano decomposizione del marxismo e decomposizione delle varie confessioni religiose.

Le origini, del resto, sono rigorosamente le stesse sul piano storico-psicologico, come su quello filosofico; nell'uno e nell'altro caso si tratta di separare il movimento vitale del marxismo dall'investitura matafisico-religiosa rappresentata dal materialismo dialettico. La compiutezza del marxismo si avrebbe in una nuova forma di pensiero religioso adeguato al corso dei tempi.

C'è da aggiungere che ogni grande rivoluzione è percorsa da un «soffio d'Apocalisse» (la frase è di Berdiaeff) che rivela la sua parentela con la storia dell'eresia. Non bisogna dunque stupirsi se davanti a ogni grande rivoluzione si ha una

frattura nelle scuole di teologia: e che alcuni tra i maestri e alcuni tra i discepoli si pongano una domanda la cui forma è obbligata: se l'umanità non sia «cresciuta», e se il «messaggio» non debba essere comunicato in termini diversi. Tutto diventa chiaro nelle forme spesso ermetiche di questi scrittori, quando si voglia ridedurre le loro posizioni a partire da queste semplicissime domande.

Ai loro occhi infatti la rivoluzione ha operato una cesura nell'umanità, che è passata allo stato «adulto». La conseguenza è facile: i bambini vengono istruiti attraverso le «favole»; agli adulti quelle stesse verità che erano insegnate mediante un linguaggio fantastico, devono essere dette in forma più adeguata. Arriviamo così alla famosa teoria della «demitizzazione». Ma la grande rivoluzione del nostro secolo è stata la rivoluzione marxista e il marxismo è ateismo radicale.

Ci vuole ben altro per spaventare il nostro teologo. Comincerà col rispondere con un giudizio che per banalità è almeno pari a quello che ho precedentemente riferito: «Nell'ateismo c'è un momento di verità, rispetto alle false concezioni di Dio». Così che ognuno di noi è ateo rispetto a una qualche falsa immagine di Dio. E poi, a ben guardare, nel marxismo un assoluto c'è: è il «futuro», oggetto di «speranza». Si tratterà dunque di pensare «Dio secondo il paradigma del futuro»; ossia secondo il modello antropologico (della crescita, del tempo), anziché sotto quello cosmologico che apparteneva a tempi ormai irrevocabilmente passati.

Per varie che siano le formule, o ancor meglio si direbbe le ricette, attraverso cui i nuovi teologi vogliono inserirsi nel corso della rivoluzione, poiché varie sono le forme della «filosofia dopo Marx» nel senso dell'inveramento (esistenzialismo, neopositivismo, analisi del linguaggio, strutturalismo, psicanalisi, ecc.), c'è un punto che resta immutabile: il marxismo e le filosofie che hanno cercato il suo inveramento negano radicalmente il platonismo; dunque il nuovo pensiero religioso deve liberarsi da ogni traccia di platonismo. Il che equivale a dire che tutta la tradizione almeno del pensiero cattolico deve venire negata, perché anche l'Aristotele a cui si ispira san Tommaso è un Aristotele continuatore e non negatore di Platone. Mentre però la rivoluzione marxista rappresenterebbe una sorta di passaggio definitivo dal «regno della

necessità» a quello della «libertà» (l'uomo recuperando quei poteri che, sin dall'inizio della storia, si era alienato nella creazione di Dio), il «Dio che sarà» diventa per i nuovi teologi un'idea limite mai completamente raggiunta, e il processo di liberazione si prospetta come compito che prosegue all'infinito. In tal modo, attraverso la vuota parola di «liberazione» in cui si risolve, nella sostanza, il «messaggio», i nuovi teologi possono accordarsi con qualsiasi forma di rivoluzione abbia successo.

Mentre nel progressismo razionalistico-laico restava ancora una certa autonomia rispetto al marxismo, qui abbiamo una subordinazione completa, per quel che concerne la pratica, così al marxismo, come al progressismo. Così che si può dire che non si erano mai viste simili dimissioni del cristianesimo rispetto alla storia, o, quali che siano le intenzioni, un simile accomodamento pratico rispetto alle cause giudicate vincenti.

Se, insomma, il progressismo laico giunge a decomporre il marxismo, e a invertire la rivoluzione nel suo momento regressivo, il progressismo religioso rappresenta un momento più basso, perché coincide con la semplice approvazione di qualsiasi negazione di valori tradizionali.

Reale forza del permissivismo

«Repubblica delle lettere» è il termine introdotto da Pierre Bayle ai primordi dell'illuminismo.

Questa repubblica si organizzò durante l'intero secolo XVIII fino a diventare una potenza reale intorno al 1770: ha le sue leggi, esercita una censura reale, distribuisce i suoi premi, pronuncia ed esegue le sue condanne, diffonde la paura nell'opinione comune. Dopo il 1945 riappare sotto varie denominazioni (fronte della cultura, organizzazione degli intellettuali, politica della cultura, ecc.), senza che la sua natura sia sostanzialmente mutata. Tranne che, naturalmente, il contenuto progressivo era ormai diverso; il progresso era definito nei termini dell'inveramento del marxismo. Direi che in Italia la sua funzione storica può essere ormai sicuramente

definita come quella di tramite dalla miscela marx-nietzschiana alla miscela marx-freudiana.

Dopo quel che si è detto sul suo carattere di processo di decomposizione ideale, non c'è da stupirsi sulla logica di decadenza che è essenziale alla repubblica delle lettere. Dal successo di Sartre, nel 1946, si conclude, vent'anni dopo, con la riscoperta di Reich. C'è in questo processo qualcosa che può rendere perplessi persino i suoi adepti: al punto che hanno cercato di coprire le tesi di Reich col mantello del «disconosciuto» utopista ottocentesco Fourier.

Potrebbe sembrare che, sia questo sconcertante esito, sia la serie di contraddizioni e di opposizioni a cui il permissivismo è costretto, gli tolgano forza. Non è così.

Infatti: se possiamo considerarlo come il momento regressivo della rivoluzione, per altro verso è anche vero che questo momento regressivo è ineliminabile, al punto che non si può criticare il permissivismo «dal punto di vista dell'idea di rivoluzione totale». Tale idea comporta infatti il rifiuto della tradizione: non di questa o di quella tradizione, ma dell'idea stessa di tradizione come consegna di valori che restano permanenti nel corso del divenire storico. Ora, mentre la rivoluzioni politiche riescono a condizione di un ristabilito collegamento storico con la tradizione del paese in cui si attuano (onde sono soggette alla critica di «rivoluzione tradita»), il permissivismo invece porta alle conseguenze estreme la negazione della tradizione. La stessa rivoluzione sessuale non si intende se non come strumento della disgregazione della famiglia; e la famiglia viene combattuta come organo della «consegna».

Inoltre, la repubblica delle lettere ha bisogno, per costruirsi, di un avversario; di un «infame» a cui dare la caccia. Nella sua vecchia forma, l'infame era la «religione intollerante e superstiziosa»; nella nuova è il «fascista». Ora quale senso potrà essere dato a questo indeterminatissimo termine? Una veduta rigorosamente storica non può non insistere sulle differenze; c'è il fascismo italiano, c'è il nazismo tedesco, ci sono i vari movimenti autoritari, ma nessuno si sognerà di confondere, ad esempio, l'Action Française col fascismo o col nazismo.[8] Ma sopravvengono altre considerazioni. È nota la frase di Lenin secondo cui il mondo si troverebbe davanti a

un'alternativa, o il comunismo o la barbarie radicale. Il fascismo si cangia così in un'essenza, una sorta di categoria in cui si condensa tutto il male della storia (l'ultima difesa della borghesia decadente, prima dell'avvento del comunismo; mentre la borghesia, nel suo periodo ascensivo e progressivo, aveva provveduto all'insegna dell'idea di Ragione, contro i miti e le superstizioni, ora, nel suo momento di decadenza, confida le sue sorti all'irrazionale); essenza che si specifica in forme varie a seconda delle condizioni culturali, storiche ed economiche dei vari paesi.

Ma, ora, come definirla? Se si sussumono al termine collettivo di «fascismo» tutti i fenomeni successivi alla prima guerra mondiale che sono stati insieme avversi alla democrazia e al comunismo, il tratto comune che resta è effettivamente «il principio di repressione in nome di un certo passato, che verrebbe tradito dalle forze che si intitolano al progressismo». Il metodo di ricerca è quanto di più ingiustificato si possa pensare, perché non fa che portare a un residuo comune che non serve certo a spiegare il fenomeno che ha dato vita ad ognuno di tali movimenti, preso nella sua singolarità; e perché a rigore una tale accezione di «fascismo» sarebbe applicabile anche allo stalinismo. Tuttavia per quel che si è detto tale veduta si presenta obbligata per la cultura progressista che, a questo punto, si pone in precisa contraddizione con la storia.

Passaggio dalla considerazione culturale alla considerazione politica

Per quel che si è visto, dall'errore intellettuale della repubblica delle lettere (o della «politica della cultura», secondo un'espressione che ebbe successo negli anni scorsi) deriva come conseguenza ultima la dissoluzione di un popolo. Viene meno l'elemento coesivo, la finalità che lo teneva unito, quel che una volta si diceva l'«idea di Patria» (ora la sua nozione è pressoché del tutto scomparsa), così che inevitabilmente gli interessi personali ed egoistici prevalgono. Gli opportunisti, gli arrivisti, i servili, hanno le vie aperte per gli alti posti, mentre le coscienze diritte trovano difficoltà pressoché insormontabili; secondo la descrizione, attuale oggi come tanti se-

coli fa, che è contenuta nell'ottavo libro della *Repubblica* di Platone.

Le forze politiche organizzate oggi esistenti sono in grado di resistere validamente a questo processo? È la domanda a cui cercherò di rispondere nel prossimo capitolo.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V, 15, 15 ottobre 1971, pp. 15-34, poi in Augusto del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 359-80.

[1] Cfr. Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 51 sgg.

[2] La frase ricordata appartiene infatti a *Che fare?*, in cui, come è noto, viene delineata la nuova struttura del partito comunista, e viene introdotta nel socialismo la teoria delle élite. È l'inizio del rilancio russo del marxismo, dopo che il marxismo teorico revisionista occidentale aveva ricevuto, nella disputa italiana 1895-1900 e nell'opera di Croce, una critica che sembrava definitiva.

[3] Sulla revisione teorica che la socialdemocrazia deve compiere, molte cose interessanti aveva scritto Giacomo Noventa, che rimasero senza eco, ma che sono ora da riprendere.

[4] Cfr. il capitolo 7 di questa raccolta.

[5] Wilhelm Reich, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 8-9.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 212.

[8] È superfluo fare citazioni perché su questa differenza di natura sono oggi d'accordo tutti gli storici seri.

10

«Repubblica della cultura» e realtà politica

Continuo in questo capitolo l'analisi che ho svolto nel precedente allo scopo di lumeggiare la tesi seguente: la crisi della rappresentanza o, per usare le parole più esplicite, quello iato che si è stabilito tra la coscienza popolare e le forze politiche organizzate, quella crisi della democrazia che è inutile negare e che occorre definire nei suoi termini esatti, è il riscontro preciso di quel divorzio culturale tra novità e tradizione di cui ho precedentemente detto. Si è visto infatti come all'intenzione progressista dell'inveramento del marxismo corrisponda nella pratica la sua decomposizione, di cui la mentalità permissivistica è l'ultimo esito. Il progressismo di oggi ha perciò condizionato inizialmente e ora protegge e accompagna il processo dissolutivo del mondo occidentale.

Vengono in mente le critiche al progressismo di avant'ieri e di ieri, svolte da Charles Péguy in *Argent suite* del 1913 in nome del ritrovato cattolicesimo, e da Paul Nizan nei *Chiens de garde* del 1932 in nome del ritrovato marxismo. I cani da guardia intellettuali del 1932 non erano più quelli del 1913, e i cani da guardia di oggi non sono più quelli del 1932. Rassomigliano però, gli attuali, assai più a quelli caratterizzati da Péguy che a quelli di Nizan; anche perché quest'ultimo non poteva prevedere gli esiti (come parlerebbe oggi se non fosse morto in giovane età, nell'ormai lontano 1940?) di quella cultura che auspicava e che era allora agli inizi, e che oggi si ostina ancora a presentarsi come «nuova», anche se giovane della gioventù di Alcina.

In dipendenza di questo rovesciamento dalla pretesa dell'inveramento alla realtà della decomposizione, siamo ora in grado di dare un significato rigoroso alla parola, così largamente ma anche così vagamente usata, di dissoluzione. Si ha, infatti, il periodo regressivo della rivoluzione quando viene meno la promessa del passaggio a una realtà superumana (perché l'uomo farebbe propri i poteri che aveva proiettato in Dio nel crearne l'idea) «totalmente altra», dei cui caratteri non si può dir nulla se non per negazione; e ad essa sottentra quella di assicurare il massimo grado di felicità e di gioia di vivere. Una rivoluzione decapitata della sua finalità non si cangia in una posizione riformista, come abitualmente si continua a pensare. I due momenti che le sono costitutivi, quello di negazione del passato e quello di instaurazione di una realtà nuova, si dissociano, e soltanto il primo permane, cioè quello che genericamente può essere detto anarchico, nel senso deteriore; e si presenterebbe qui l'occasione di intendere veramente, dall'interno, il carattere della critica marxiana all'anarchismo e alla sua indole borghese. L'Occidente di oggi è il soggetto di questa fase regressiva; per particolari ragioni che sarebbe lungo elencare, l'Italia è poi un osservatorio privilegiato per intendere questa situazione in tutti i suoi aspetti.

Il significato di «dissoluzione»

Si può parlare di qualche analogo storico della situazione occidentale presente? Si sa quanti ne furono addotti. A me pare che si possa indicare il più adeguato, se si considera che l'attuale stato di cose è successivo al fallimento (almeno provvisorio, perché speriamo possa essere ripreso) dello sforzo europeistico di De Gasperi, di Adenauer e di Schuman. Ricordiamo lo slogan che fu usato contro il loro assunto: i tre politici cattolici avrebbero avuto in mente la restaurazione dell'«Europa carolingia». Si trattava di uno slogan, e si sa l'origine di questo termine. È una parola scozzese che significava grido di guerra o segnale di adunata; e che poi assunse il senso di parola d'ordine di un movimento politico, o di motto pubblicitario. Assolve insomma al compito di colpire, di sconcertare, di animare.

Chi vorrà cercare motivi di convinzione razionale in un motto pubblicitario? Pure sta il fatto che molta parte dell'intellighenzia ha scambiato il suo compito morale con la razionalizzazione degli slogan, commisurando, si può dire, su di essi la propria capacità razionale; e portando ovviamente con ciò a effetti sull'opinione comune che sono stati deleteri.

Esaminando perciò un momento questa critica di «europeismo carolingio», che fu ripetuta con tanto successo dal 1950 in poi, per indurre a pensare che De Gasperi, Schuman e soprattutto Adenauer non si fossero liberati dai fantasmi della «restaurazione» del «Sacro Romano Impero», del «medioevalismo cattolico», ecc. Se la consideriamo dal punto di vista razionale, questa critica è per un verso priva di senso, e per un altro decisamente errata, e detta in dubbia buona fede.

Priva di senso, perché è evidente che nessuno può seriamente pensare che i tre anzidetti politici avessero l'intenzione di ricostruire l'ordinamento giuridico politico dell'impero di Carlo Magno.

Pensavano invece che la tradizione dell'Europa unita cominci col *regnum christianitatis* preparato dall'opera di Carlo Magno. Ma, oltreché il diritto, avevano il dovere di pensarlo; si tratta infatti di una verità a cui non può sottrarsi chi pensi l'Europa non semplicemente come realtà economica, ma come territorio ideale. Apro infatti uno dei più bei libri di storia che siano stati scritti in Italia nel nostro secolo, *La Santa Romana Repubblica* di Giorgio Falco; composto negli anni più tragici, tra il 1939 e il 1941, pubblicato in prima edizione da Ricciardi sotto lo pseudonimo di Giuseppe Fornaseri, nel 1942 (Falco era ebreo; convertito nella tarda sua maturità al cattolicesimo, volle mantenere sempre riserbo su questo suo atto, per evitare speculazioni da cui avrebbe pur potuto trarre vantaggio: il libro a cui ho fatto cenno può forse essere considerato come una delle più importanti opere di ispirazione cattolica degli ultimi decenni). Vi trovo, già nell'edizione del 1942, quando d'Europa unita poco si parlava, un capitolo settimo dedicato a «La fondazione d'Europa» con sottotitolo «Carlo Magno»: «Fondazione d'Europa, prima cosciente manifestazione unitaria dell'Occidente cristiano e romano» come è scritto nelle ultime righe del capitolo. Poi la crisi caratterizzata dal particolarismo feudale, poi la ri-

scossa antifeudale della chiesa e la riforma che culmina con Gregorio VII, mediante cui «sotto la fervida battagliera operosità dell'accentramento romano si viene plasmando una seconda Europa, dopo quella di Carlo Magno, più stabile, vasta, consapevole di sé».[1] Vi è quindi, nella storia dell'idea e della realtà dell'Europa unita, una continuità interrotta da continue crisi e da continui ostacoli, segnata però anche da nuove e più elaborate riaffermazioni. Dov'era dunque l'errore di quei grandi europei? Vengono dubbi sulla lealtà intellettuale degli autori di uno slogan che purtroppo ebbe fortuna, e dei suoi ripetitori.

Passo a un altro grande libro, *L'Histoire de l'Europe des invasions au XVI^e siècle* di Henri Pirenne, e vi cerco il capitolo 3, che tratta del feudalesimo. Reagendo giustamente contro il consueto abuso di estendere il termine di sistema feudale sino a farvi rientrare tutto un ordine di cui non è che un elemento, Pirenne fa osservare come il primo problema che si pone lo storico di quel periodo sia la disgregazione dello stato, di cui il sorgere del sistema feudale è soltanto l'aspetto più immediatamente avvertito: «Non bisogna dunque dire che la feudalità ha infranto lo stato, è vero il contrario». E si può dire che lo scivolamento spontaneo dalle mani del re in quelle dei grandi si compie «con tutta naturalezza, senza rivoluzioni, senza movimento violento, perché il funzionario è signore di una quantità di suoi amministrati e proprietario di una buona parte della sua circoscrizione».

L'analogia col presente non potrebbe essere più chiara, e mi permetto di rinviare a quel che ho scritto in un precedente capitolo.[2]

L'assenza di rappresentatività

Per quel che si è visto, l'avversario storico non può più oggi venir ravvisato nel comunismo o nel fascismo, ma nell'anarchismo permissivista; se teniamo presente questo diventa facile renderci conto della mancanza di rappresentatività delle presenti forze politiche.

A sinistra il partito comunista propone una politica di unità antifascista; una nuova edizione, in apparenza, del

Fronte popolare del 1935 e dell'unità ciellennistica di dieci anni dopo. A guardare però con attenzione ci si accorge che questa nuova edizione è profondamente cambiata.

Dal punto di vista comunista, la Resistenza appariva un'estensione all'Europa intera di quella trasformazione della guerra in rivoluzione che era avvenuta nel 1917 ma che si era allora fermata alla Russia: il fronte unitario antifascista era dunque voluto come strumento della rivoluzione. Si pensava ancora in quel tempo all'internazionalità del marxismo. Ma gli avvenimenti successivi hanno portato alla constatazione di una simbiosi necessaria tra comunismo e nazionalismo, per cui ogni comunismo che si attui per rivoluzione interna è destinato a staccarsi dall'URSS, e a contrapporlesi. È chiaro quindi che il comunismo sovietico non può che volere un'Europa occidentale debole e disunita. Dunque il partito comunista che parteciperà all'unità antifascista sarà un partito comunista non più rivoluzionario. L'unità antifascista non è più vista come un momento provvisorio per arrivare a qualcosa d'altro, ma come un punto d'arrivo; il che significa che quel che si crea è un compromesso con la nuova borghesia, cioè con quella nuova classe di potere che si è costituita nell'ultimo mezzo secolo, e che naturalmente non ha alcuna intenzione di lasciarsi spossessare. Non aspira ad altro che a un fronte protettivo in cui compaia la parola antifascismo; il diversivo dell'antifascismo ha la funzione, oggi, di garantire che ormai la lotta non sarà più condotta contro di essa.

I vari gruppuscoli hanno inteso perfettamente questo rientrare del partito comunista nel «sistema», secondo il termine che amano usare; ma del tutto sterile è la loro ricerca di un recupero dello spirito rivoluzionario attraverso il richiamo al marxismo originario, al leninismo, al trotzkismo, oppure all'anarchismo, o all'estremismo in genere; è sterile perché si fonda su una mera opposizione emotiva a quel che è un processo storicamente necessario.

Alla scissione tra il partito comunista e la contestazione giovanile, si aggiunge una separazione, non meno reale anche se meno visibile, tra la classe politica dirigente e le masse. Non che questo significhi di necessità una diminuzione di voti; ma ormai una buona parte del proletariato vota per il partito comunista non per convinzione, ma per abitudi-

ne, o perché vi vede il minor male; e non è almeno strano che il partito portatore dell'idea della rivoluzione «totale» e «mondiale» venga votato per consuetudine o in nome del minor male?

Ancor più sconcertante è quel che accade al centro, e particolarmente in quel partito dei cattolici che dovrebbe ispirarsi alla continuazione di quel grande messaggio di rinascita che già Leone XIII aveva lanciato. La consueta formula centrista si presenta come ormai del tutto logora e frusta. Non abbiamo che da considerarla nei termini in cui è abitualmente espressa: contro gli opposti estremismi, cioè contro comunismo e contro fascismo insieme, contro ogni minaccia totalitaria sia di destra che di sinistra.

Aveva un pieno senso ai tempi di De Gasperi. Ripetevano infatti allora i comunisti che ogni anticomunismo deve condurre a una forma più o meno dissimulata di fascismo; e si accordavano in ciò con i fascisti e con gli antichi collaborazionisti sino alla primavera del 1943, che pensavano alla ripresa di un blocco d'ordine protetto, questa volta, dall'America. De Gasperi accettò la sfida, ed ebbe il merito di dimostrare che la resistenza al comunismo poteva, o doveva, significare tutt'altro che fascismo.

Oggi, però, la situazione è del tutto cambiata, come si è visto. La lotta contro il comunismo rivoluzionario e contro il fascismo è ormai lotta contro due ombre del passato; quel che avanza è il permissivismo che minaccia, come si è visto, tutte le religioni, tutte le libertà, l'Italia, l'Europa e l'Occidente, e che porta sì a un totalitarismo, ma di quel tipo nuovo cui ho altra volta delineato schematicamente i caratteri.[3]

Ora questo centro è invecchiato nella misura in cui ha accolto i nuovi termini che la repubblica della cultura ha proposto: progressismo-permissivismo da una parte; reazione-repressività-fascismo dall'altra. Rispetto alla prima equazione, esso di fatto l'accetta, limitandosi a combattere le forme di estremismo rivoluzionario, nella misura in cui sono eretiche nei riguardi della sinistra di oggi; cosicché, per quel che riguarda lo stesso comunismo, ripiega su un atteggiamento incerto, come quello di chi attende la prova sicura della prevalenza di un comunismo dal «volto umano» sulle tracce che ancora permangono della mentalità staliniana. Viceversa,

quanto al fascismo, ne ha estremamente allargato il significato; così che per molti, anche se certamente non per tutti i democristiani, è fascista chi è stato dichiarato «reazionario» o «repressivo» dal giudizio insindacabile di quella tale repubblica. E, del resto, basta passare alle pagine culturali dei giornali di informazione che politicamente si attengono alla formula «né comunismo né fascismo» per vedere con quale facilità sia accolta l'equazione reazione-repressività-fascismo, e come i progressi dello spirito permissivo siano salutati come bollettini di vittoria.

Posto questo, la lotta contro gli opposti estremismi si riduce a isolare dall'ordine (parola, del resto, poco amata) dei valori tradizionali i due in cui l'elemento repressivo non compare: la tolleranza e la non-violenza. Non si vuole metterli in discussione; ci si può domandare però se, isolati, conservino il loro vero senso.

Falsificazione delle idee di tolleranza e di non-violenza

Si è visto – è un luogo comune che appartiene alla retorica convenzionale – nel riconoscimento della tolleranza una delle più grandi ragioni di merito del cattolicesimo contemporaneo. Ma, a ben guardare, per chi crede nella verità assoluta, la tolleranza è una necessità piuttosto che un valore. Significa che la verità non può essere imposta dall'esterno: che io «intendo» perché «voglio», che l'attenzione alla verità è un atto di scelta che dipende dall'individuo, e che non può essere forzato da nessun altro individuo umano; e a rigore neppure da Dio, creatore di esseri liberi. Ma così intesa è veramente un valore?

Questo ingiustificato passaggio può servire a spiegare, ad esempio, la reazione di un saggista di superiore qualità, le cui idee sono però alquanto diverse dalle mie, E.M. Cioran: «Non si vede in quale modo, per un credente, il Dio che egli prega e un altro dio tutto diverso possano essere altrettanto legittimi. La fede è esclamazione, è sfida. È proprio perché non può più detestare le altre religioni, è proprio perché le "comprende" che il cristianesimo è finito: la vitalità da cui

l'intolleranza procede gli manca sempre più. Ora, l'intolleranza era la sua ragione di essere».[4]

La tolleranza non pone problemi, sino a che la controversia porta su questioni teoriche mentre c'è accordo sui criteri della condotta morale (ben inteso, quando c'è questo accordo anche la controversia ideale è ristretta in termini molto ridotti). Ma quando questo accordo manca, come è il caso dei giorni nostri?

Un atto libero, anche il minimo, «non è una cosa», che stia accanto ad altre, è il principio di una nuova serie causale, di un determinismo che attraversa per così dire gli individui (si può usare la parola «determinismo» perché gli atti veramente liberi sono rari); ha perciò una ripercussione cosmica, che naturalmente l'uomo non può calcolare. Ora, un atto o un giudizio ispirato a una concezione falsa della vita, e che pur non cade sotto il codice che regola la coesistenza, può essere l'occasione perché si risveglino i mostri che sonnecchiano in tanta parte dell'umanità (e perché non dire, in ognuno?). Non si ha che da scorrere le cronache: da una parte i bollettini del progresso, vuoi contro l'integralismo cattolico, visto come la radice dell'intolleranza, vuoi contro la mentalità vittoriana, considerata come l'ultima ipocrita diga del puritanesimo repressivo, vuoi contro non so quale altra cosa; dall'altra l'elenco di crimini mostruosi presto dimenticati o addebitati alla società (e qui con una certa ragione); si sta effettivamente costituendo una società in cui i mostri possono apparire in piena luce; quanto profetico appare oggi il dimenticato libro del moralista svizzero Max Picard, *Hitler in noi stessi* (del 1946)!

All'indebita promozione della tolleranza a valore segue la sua confusione con la permissività. Così, in un'epoca in cui la linea ascendente del tempo è assunta a simbolo, ma che sembra invece confermare la tesi opposta del ritorno ciclico, si verifica un inatteso ritorno alla sofistica, intesa nel senso più bruto, anche se coperta dai vari suoi teorici col linguaggio più astruso. Si compie il miracolo dell'accordo del politico cattolico con l'unica forma del pensiero antico che mai nessuno ha potuto tentare di cristianizzare.

Analogo discorso vale per la non-violenza. Sembra che si abbia in mente soltanto la violenza fisica, come se essa non

fosse condizionata da una ben altrimenti grave forma di violenza, la violenza delle anime; che si ha quando viene dato tutto il campo possibile all'azione di quei meccanismi psicologici che distruggono di fatto la libertà di scelta, con l'assicurare il predominio dell'immagine e della fantasticheria sulla ragione. Che significato può avere il parlare di un cattolicesimo politico che ha accolto e fatto proprie le verità del liberalismo, quando invece il fondamento del liberalismo è la sovranità della ragione e la garanzia dell'autonomia della scelta libera?

Ma anche qui quel che importa non è la constatazione, che è sin troppo facile, ma la concatenazione: anche le linee politiche di centro si sono subordinate a quella veduta culturale da cui ha origine attraverso il processo che si è detto la mentalità permissiva.

Questa capitolazione è particolarmente grave per i cattolici sotto l'aspetto religioso: diciamo francamente che è inevitabile l'impressione che gli anni intorno al 1970 siano ben più gravi per le sorti del cattolicesimo di quelli intorno al 1870. Perché, allora, alla fine del potere temporale e al suo contraccolpo psicologico era succeduto il grande programma leoniano; oggi sembra si assista al crollo di quest'ultima linea difensiva. Da un quarto di secolo il partito dei cattolici è in Italia al governo, e nessuno può disconoscere certe benemerenze sul piano strettamente politico, ma forse mai si è avuto un così rapido ed esteso progresso dell'irreligione. Né vale rispondere che non è compito di un partito politico promuovere la conversione religiosa. Certamente: ma il fatto nuovo è che l'abbandono della fede non avviene oggi per un processo razionale (ché, per la verità, gli argomenti delle filosofie razionalistiche non sono mai state così deboli), né per una reazione etica contro il clericalismo, ma in virtù dell'esercizio liberamente ammesso di quei meccanismi psicologici cui si è accennato. Se è ovvio che compito del politico è realizzare una società in cui la virtù sia al massimo stimolata, e l'iniquità il più possibile scoraggiata, bisogna dire che i governi laici del passato avevano forse fatto di più in questo senso del governo dei cattolici.

È facile, a partire di qui, intendere i vari fenomeni che si

sono manifestati con particolare ampiezza, soprattutto in quest'ultimo anno

Quello, ad esempio, della maggioranza silenziosa. La leggerezza con cui è stato tacciato, *sic et simpliciter*, di criptofascismo, non fa che manifestare il grado di superficialità di una grande parte dei nostri politici. Maggioranza silenziosa vuol dire maggioranza che non ravvisa nello stato presente neppure una pallida approssimazione allo stato ideale, o un pur iniziale e ostacolato processo verso di esso. Si è detto molto giustamente che l'immagine della città ideale è un «a priori», che resta metasociologico, metastorico e metapsicologico:[5] orbene, se è così, la maggioranza silenziosa è la testimonianza che gran parte del popolo si sente amputata della dimensione politica. Giusto l'opposto del qualunquismo, nel senso in cui questo termine è solitamente inteso, e fatta ogni riserva rispetto a quel che il qualunquismo dei primi anni del dopoguerra realmente fu.

L'apparenza dell'abbandono, da parte soprattutto del partito che aveva come suo programma primo il difenderli e il promuoverli, degli ideali che vengono detti tradizionali, spiega così la reazione polemica di ambienti cattolici che pur non possono certo essere accusati, nonché di fascismo, neppure di conservatorismo chiuso.

I paradossi più stupefacenti non cessano di manifestarsi in questa situazione; ma non appaiono più come paradossi quando siano visti in relazione alle premesse che si sono dette. Così si assiste al fenomeno di una destra a cui toccano le più contraddittorie eredità, quella del cattolicesimo politico, quella del liberalismo e quella del fascismo.

Ma anche questa destra è prigioniera dello schema culturale che si è inizialmente illustrato. Si è visto come il fascismo sia stato la prima forma in cui si è manifestata la tesi dell'inveramento del marxismo: il fascismo e il progressismo attuali sono perciò mortali avversari, ma all'interno dello stesso orizzonte circoscrivente.

Ma appunto perciò non si può pensare al risultato pratico di una posizione politica che si ponga in un rapporto di continuità col fascismo, sia pure riveduto attraverso una critica interna a cui sia pur data la massima ampiezza. Ogni tentativo a questo riguardo non potrebbe portare che alla prospetti-

va utopica del ritorno a una fase anteriore e oltrepassata del processo di dissoluzione che oggi è in atto.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, V. 17, 15 novembre 1971, pp. 33-34, poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 381-91.

[1] Giorgio Falco (pseud. Giuseppe Fornaseri), *La Santa Romana Repubblica*, Ricciardi, Napoli 1942, p. 209.

[2] Cfr. il capitolo 8 del presente volume.

[3] Nel mio articolo *Verso un nuovo totalitarismo* in *L'Europa*, 7 marzo 1970, ora in Augusto Del Noce, *Rivoluzione...*, cit., pp. 131-45.

[4] Emile Michel Cioran, *Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *I nuovi Dei*, ediz. del Borghese, Milano 1971, p. 49.

[5] Cfr. Roger Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, PUF, Paris 1960.

11

Prezzolini e il superamento del fascismo e dell'antifascismo

Ciò che può esserci di originale in un pensatore conservatore non sta nelle tesi (come potrebbe essere altrimenti se il conservatore è caratterizzato da una certa diffidenza per la novità?), ma nel processo per cui le ha ritrovate.

È dunque conforme a questa natura del pensiero conservatore che il libro con cui Prezzolini ha festeggiato il suo novantesimo compleanno, il *Manifesto dei conservatori*[1] sia accompagnato da una seconda parte, intitolata *Come diventai conservatore* (*Confessioni di un figlio del secolo*). Questo scritto coincide con la sua autocritica; con la scomposizione, per così dire, del suo passato.

Come si vedrà, un elemento che era già presente nella sua esperienza giovanile, ma restava nell'ombra, prende qui il sopravvento sull'altro, il più visibile, sino a eliminarlo.

In questo processo possiamo distinguere quattro fasi:

1) Il ribellismo superomistico di «Giuliano il Sofista», suo pseudonimo quando lui e Papini fondarono e diressero il *Leonardo* (1903-1907).[2]

2) L'abbandono del superomismo, l'appassionamento per il pensiero di Croce e il tentativo di gettare un ponte, con *La Voce* (1908-1914) tra quello che allora veniva dalla cultura idealista e la vita pubblica italiana; in questo periodo inizia atteggiamenti che ebbero poi larga circolazione nel secondo dopoguerra: funzione di organizzatore culturale, idea di cultura militante, compito dell'intellettuale nella trasformazione

della società. Questa volontà di trasformazione, di creazione di una nuova Italia attraverso la nuova cultura, lo portò all'interventismo.

3) Nel dopoguerra si rese conto dell'impossibilità di scegliere tra fascismo e antifascismo e compì tentativi perché l'opposizione si contenesse, dall'una e dall'altra parte, in termini di comprensione, perché i diversi, insomma, non si cangiassero in opposti;[3] dopo il loro fallimento, lasciò l'Italia per l'America, senza però prendere posizione di fuoruscito (tornava in Italia nelle vacanze, e si incontrava così con Croce come con Mussolini).

4) Tornò a partecipare alla cultura italiana dopo il 1950 per impostarvi il problema del «necrologio onesto», ossia del giudizio storico e non polemico sul fascismo: il *Manifesto dei conservatori* è il risultato di questo processo.

Si tratta di uno sviluppo che non ha riscontro negli altri intellettuali italiani del nostro secolo: ci si deve chiedere che importanza abbia l'interpretazione di questo periodo della nostra storia. Proporre la domanda se si debba parlare di «coerenza» o di «incoerenza», di «superficialità», o invece di percezione di qualcosa che altri non hanno inteso.

Di incoerenza tra il Prezzolini de *La Voce* e quello della Società degli Apoti parlò già Gobetti, con sofferenza. Poi il giudizio si appesantì negli studiosi che appartengono alla cultura che viene generalmente detta progressista (Salvemini, Gramsci, Emery, Luigi Russo, Nino Valeri, Garin, Bobbio, ecc.). Se ne cercò la motivazione nell'opportunismo, nell'«abdicazione morale», nella «ricomparsa di un'antichissima stanchezza italica sublimata da forme pseudofilosofiche» in una mentalità arida di piccolo uomo d'affari della cultura, ecc.; così da portare all'immagine di un Prezzolini che passa con indifferenza dall'una all'altra idea, perché valuta le posizioni di pensiero per la loro capacità di sconcertare, per il luccichio insomma del paradosso, impedendosi così di andare oltre la superficie; dunque, si sarebbe tentati di dire del «superficiale per scelta volontaria», incapace di intendere il profondo in ragione della sua carenza morale.[4]

Il torto e la tendenziosità di questi giudizi sta nello sviare l'attenzione dai tratti veramente unici della sua personalità. L'essere stato Prezzolini legato «idealmente», sino alla morte

e oltre, con tutti i protagonisti maggiori della storia culturale e politica della prima metà del nostro secolo; con Croce e con Papini, con Mussolini e con Gobetti, con Amendola, credo anche con Gentile. L'essere questi legami durati anche quando essi diventarono irriducibilmente e mortalmente avversi. L'impossibilità di parlare di opportunismo o di accidia, perché delle personalità che ho nominato fu amico così prima del successo come dopo la disgrazia (e, se mai, si può notare un certo raffreddamento al tempo della maggior fortuna). L'impossibilità, infine, di spiegare tali legami in termini meramente psicologici e sentimentali di amicizia; basta leggere i saggi, rispettivamente complementari, su Croce e su Papini, su Mussolini e su Amendola,[5] o il libro documentario *Gobetti e «La Voce»*,[6] per intenderlo. Piuttosto si deve dire che «ebbe la percezione di un comune orizzonte entro cui i confini tra tali suoi amici si producevano». Da ciò, prima, quella ricerca di mediazione tra *Leonardo* e *La Critica* da cui nacque *La Voce*, come «concordia generale di discordi». Poi, quei tentativi, rimasti vani, per procurare che il loro contrasto non assumesse il significato di lotta a morte.

La critica di superficialità può tornare anche sotto altra forma. Nel senso che Prezzolini non si sarebbe accorto della profonda inconciliabilità di queste posizioni portando la sua attenzione soltanto sull'avversario che avevano in comune, un superficiale positivismo assorbito nel naturalismo e che pur veniva tenuto come fondamento della democrazia e del progresso. La sua opera apparterrebbe perciò al primo stadio della cultura del Novecento, quando essa era ancora nella forma di nebulosa indistinta. Sarebbe dunque un sopravvissuto, anche se la conservata efficienza fino all'ultimo è motivo di stupore. Ma è anche possibile, e si vedrà come sia fondato, il ragionamento opposto. Non si può pensare che l'avversione sino alla morte (caso comprensivo degli altri, quella tra fascismo e antifascismo) e il rifiuto di capire l'avversario anche dopo la sua scomparsa (proprio perché questa scomparsa «non può essere riconosciuta») deve avvenire perché gli avversari si muovono a guisa di fratelli nemici all'interno dello stesso orizzonte circoscrivente? Lo sforzo del Prezzolini de *La Voce* fu di conciliare le diversità nel passaggio alla pratica; proprio in questo passaggio le opposizioni si

acuirono sino al limite estremo, e il suo tentativo andò completamente fallito, e doveva andar così. Negli anni dal 1926 in poi, restò affatto solo, né fascista né antifascista, dimenticato dai fascisti in un oblio che non era esente da una punta di ostilità, giudicato opportunista o «chierico traditore» dagli antifascisti. Iniziò per lui quel periodo di riflessione, che lo ha condotto alle sue ultime opere, la cui unità sarebbe facile sottolineare.

Discorso con un vecchio o con un giovane?

Si è parlato molto della gioventù del novantenne Prezzolini: efficienza, lucidità, capacità di lavoro. Giustissimo; ma il novantenne è giovane anche in un senso più profondo. Gioventù vuol dire capacità di reagire agli stimoli presenti. La gioventù di Prezzolini sta nella capacità di avvertirli appieno: e ciò che egli mette in discussione è quel mito della giovinezza che, sorto in maniera esplicita nella sinistra hegeliana, fu introdotto in Italia proprio dal *Leonardo*. Dall'interventismo in poi segna il filo conduttore della sua storia; in nome della giovinezza si affermarono i fascisti; e gli antifascisti dichiararono che no, che dietro alla maschera alcinesca del fascismo tentava di riaffermarsi la vecchia Italia pre e antirisorgimentale; poi la contestazione dichiarò che era finita anche la giovinezza degli antifascisti... Il novantenne osa portare il dubbio su quell'unico punto che anche i contestatori più radicali recepiscono senza critica dagli anziani. Si vede dunque qui il tratto per cui Prezzolini si separa dalla cultura in cui era cresciuto.

Spesso parla (per esempio nelle parole finali di *Gobetti e «La Voce»*) del vizio mentale della sostituzione della storia a Dio. Ora, la storia del mito della giovinezza appartiene alle tappe di questo processo di sostituzione; ha i suoi inizi col tema della *Veritas filia temporis non auctoritatis* (se ci poniamo dal punto di vista del processo storico nella sua continuità, i giovani sono i veri anziani) e col famoso parallelo tra la storia dell'uomo individuo e la storia del genere umano. L'estensione, oggi, degli strumenti di condizionamento (o di «informazione», come viene detto, in una so-

cietà e da una cultura di menzogna) offre la smentita piena, perché sperimentale, di questo asserto: il giovane, e anche il giovane più ribelle e nella misura in cui si ribella, è di regola subordinato alla potenza dominante; è l'eterodiretto, secondo il vocabolo che ora è d'uso; può liberarsi da questa dipendenza solo attraverso uno sforzo di riflessione individuale che gli costerà lacrime e sangue. Si ritorna oggi, dopo un ciclo, a una verità che era stata affermata dalla saggezza tradizionale.

Sino a «La Voce»

Nella seconda parte di questo breve libro, leggo dell'influenza che esercitò sul giovanissimo Prezzolini la lettura delle *Origini della Francia contemporanea* di Hippolyte Taine. Possiamo raffigurarci l'intero ciclo del suo pensiero come un processo da Taine a Taine? Si intende che non si tratta del Taine dell'*Axiome éternel*, orientato verso una metafisica spinoziana o hegelianeggiante, ma del critico della mentalità illuministica e rivoluzionaria, nella linea di un empirismo a tendenza scettica. Come lo incontrò?[7]

Il *Leonardo* dei ventenni Papini e Prezzolini esprimeva una rivolta contro tutto e tutti,[8] attraverso una mescolanza di pragmatismo e di magismo, di elementi stirneriani e di elementi nietzschiani; espressione di uno Sturm und Drang in ritardo, riprendeva i fondi ottocenteschi della scapigliatura, con la pretesa, sulla loro base, di giudicare l'intero romanticismo o addirittura la storia universale. Tale vitalismo rivoluzionario era individualistico nella misura in cui mancava di un preciso contenuto. Il criterio delle simpatie o antipatie intellettuali stava in non altro che negli stimoli o nei freni che le idee potevano esercitare nel riguardo di questo impeto vitalistico-rivoluzionario (un criterio prammatistico ma, conviene dirlo, di un pragmatismo non troppo elevato); e, nella situazione di fatto, gli ostacoli contro cui ci si doveva battere erano riformismo, classismo, democrazia, illusione del progresso, scienza, umanitarismo. Si intende dunque l'incontro con le argomentazioni antidemocratiche, antiegualitarie, antigiacobine, antiradicali di Taine. Fu, per Prezzolini, un insegna-

mento fortunato, anche se, al momento, di influenza marginale: «Così Taine mi condusse a Novalis. Ne tradussi l'opuscolo *Europa o la cristianità*. Il Medio Evo non fu per me soltanto l'epoca delle cattedrali, ma anche quella di una società retta da una visione del mondo comune alla plebe e all'aristocrazia...».[9] L'interesse per il misticismo, in particolare per i mistici tedeschi, fu il meglio del Prezzolini di quel tempo; da queste pagine apprendo il singolare processo per cui vi pervenne.

Considerato oggi, a distanza di tanti anni, il rapporto si simpatia che intercorre tra *La Critica* di Croce e di Gentile e il *Leonardo*, due riviste sorte entrambe nel 1903, con l'intenzione della conquista intellettuale dell'Italia, stupisce. Pure osserviamo, proponendo un tema che ancora non è stato trattato: c'è una singolare relazione, senza alcuna influenza diretta, tra il *Crepuscolo dei filosofi* di Papini e *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia inglese* di Croce, usciti entrambi nel 1906. I filosofi che Papini intende stroncare, Schopenhauer, Spencer, Nietzsche, sono pure quelli che Croce scarta; Hegel viene rappresentato come un romantico che vuole uscire dal romanticismo e non ci riesce, ma questo tentativo non è pure quello a cui Croce si avvince e che pensa di saper portare a buon esito? Vi era un certo fondamento nel pensiero che attraversò indubbiamente la mente di Croce, di un *Leonardo* destinato a compiere quell'opera distruttiva che preludeva all'azione ricostruttiva della sua filosofia.

L'abbandono del superomismo, che l'aveva condotto a un punto «da cui non mi pareva possibile proseguire», condusse Prezzolini ad «accettare il mondo com'era»:[10] e ne venne *La Voce* (1908-1914). Cioè: la radicalità ribellistica originaria lo portava a una negazione puramente astratta, a una sorta di evasione dal reale; per agire realmente occorreva accettare la concretezza, la situazione di fatto, i problemi particolari dell'esperienza storica. Occorreva una «politica al di là della politica» capace di agire moralmente e intellettualmente sugli avvenimenti politici. Per intendere però esattamente il significato del passaggio a *La Voce*, e il carattere che essa ebbe, ritengo che la migliore via sarebbe approfondire i suoi saggi su

Croce (1909) e su Papini (1915), leggendoli anche in filigrana. Devo limitarmi qui ad alcuni accenni.

Il saggio su Papini vuole metterne in luce la sincera aspirazione rivoluzionaria, per uscire dalla «tragedia del letterato», per «poter credere», per «sentirsi con gli uomini», per «toccare la realtà». Ma la «necessità della rivoluzione» è destinata in lui a restare allo stato di programma, per assenza di un contenuto di verità: «Come diventare rivoluzionari se colui che vuole persuadersi di ciò, vi dice che non lo sarebbe se ci fossero rivoluzionari italiani? Non perché convinto della rivoluzione, ma perché un criterio astratto di equilibrio sociale gli dice che non è abbastanza rivoluzione! Così gli apostolati di Papini cadono. Non iniziano nulla. Egli stesso nella sua confessione del *Pilota cieco* ha simboleggiato in questo titolo la tragica sorte di un uomo che invita a partire e, sulla nave, non sa poi dove condurre i suoi compagni».[11]

Di qui la sua insoddisfazione, la sua mutevolezza, la sua volontà di apparire diverso da quello che è, la sua continua adozione di «verità fatte», in cui entra facilmente e con altrettanta facilità abbandona, senza che esse lascino su di lui tracce profonde. Non è un caso perciò che egli abbia raggiunto la sincerità in *Un uomo finito*, libro di confessione che dichiara il fallimento di questa aspirazione, e che in ciò ha il carattere di opera di purificazione.[12] Anche la successiva entrata nel futurismo si spiega per il fascino che «l'assurdità non provata» esercita sul rivoluzionario fallito; esperienza che sarebbe però stata rovinosa per la sua efficacia pubblica, se non l'avesse salvato la sua arte.[13] Ma particolarmente interessano, in questo saggio su Papini, le pagine sul rapporto con Croce: «Ed io mi trovo fra i due: voglio bene a Papini, ho per Croce reverenza ... In Papini verso Croce non poteva esser simpatia, mai. Papini è stato sempre ingiusto verso Croce ... Da parte del Croce la cosa è un po' differente. Perché se Papini è radicalmente incapace di capire Croce, noi ci siano formati l'idea che Croce deve poter capire Papini. Papini è la ingiustizia, Croce è la giustizia: è la giustizia – mi sia permesso il bisticcio – anche per l'ingiustizia».[14]

Sembra dunque di intendere che *La Voce* nasca per dare contenuto ed efficacia a quella volontà di trasformazione che caratterizza il *Leonardo*: contenuto che sarebbe dato dalla fi-

losofia di Croce in cui i prammatisti del *Leonardo* dovrebbero riconoscersi. Già nel saggio su Croce si trova accennata l'idea della continuità tra le loro tesi e la filosofia crociana: così si ravvisa nell'esigenza di una filosofia che abbia contatto con i problemi contemporanei, la continuazione migliore del principio prammatista che «un sistema va giudicato dalla sua azione»,[15] e viene sottolineato il suo riconoscimento della forza stimolante del *Leonardo*.

Si può ora pensare che l'accordo attraverso *La Voce* tra Croce e i fiorentini si sia realizzato nella forma inversa a quella che il filosofo aveva pensato, e a cui si è già rapidamente accennato. Era la volontà di trasformazione del *Leonardo* che intendeva disciplinarsi attraverso la filosofia di Croce, emarginando dai suoi temi originali il superomismo e gli aspetti che portavano al futurismo. Nel rispetto del pensiero crociano c'era un equivoco fondamentale, perché *La Critica* era sorta dopo che Croce, in conseguenza della critica, nel marxismo, del pensiero rivoluzionario, si era conciliato con la civiltà liberale dell'epoca 1871-1914, anche se il senso di questa sua conciliazione doveva allora sfuggire.

In breve, il pensiero di Croce includeva la critica della figura del «filosofo politico», che invece dominava *La Voce*. Di conseguenza, nel rapporto con l'idealismo italiano, *La Voce* era assai più vicina all'attualismo gentiliano che al crocianesimo, e forse per farne la storia si potrebbe documentare questo progressivo prevalere della mentalità attualistica. È bensì vero che nel 1914 Prezzolini accentua la convergenza tra i due filosofi, ma questa stessa accentuazione giocava completamente a favore dell'attualismo; se Croce e Gentile vengono uniti, se non se ne riconosce la differenza di ispirazione, resterà inevitabile che il secondo apparirà come il più valido e il più coerente. Culturalmente, insomma, *La Voce* contribuì a promuovere e a preparare, indipendentemente da ogni intenzione consapevole, quel successo di Gentile su Croce che caratterizzò gli anni '20; la formazione di una disposizione spirituale gentiliana che dominava i giovani intellettuali, anche in quei casi in cui preferivano usare formule crociane (quella di Gobetti è molto importante al riguardo e il discorso può

essere facilmente esteso a Gramsci; vi è una sorta di «attualismo rivissuto» alle origini del gruppo torinese).

La diversa posizione che Croce e *La Voce* assunsero rispetto all'intervento è la cifra della differenza tra Croce e Prezzolini e mi sembra esser la conferma dell'interpretazione che ho dato. Che, del resto, non discorda affatto da quel che Prezzolini scrive nel suo *Manifesto*: «Anche la sua (di Croce) operosità e il consiglio di affogare tutti i tormenti dell'esistenza nel lavoro accettato umilmente mi furono a quel tempo di esempio, e direi che ci volle lo spettacolo della guerra per corroderne le fondamenta. Non posso dimenticare oggi che egli considerò se stesso e fu considerato come un "conservatore", e lo era davvero. Fu per questa ragione soprattutto che si oppose all'entrata in guerra dell'Italia nel 1914, perché ne intendeva la portata rivoluzionaria meglio di noi che pur l'accettavamo. Meglio di noi capì che la guerra non avrebbe creato "una nuova Italia"», ma piuttosto avrebbe messo "una vecchia Italia in disordine";[16] a cui è bene aggiungere, per chiarire e per dissipare ogni possibilità di equivoco, che il «conservatorismo» di Croce era una conseguenza del suo pensiero filosofico, e non affatto una disposizione psicologica; e che, così per lui come per i vociani, neutralismo e interventismo avevano ragioni più profonde di un'opinione o di una previsione sui vantaggi o i danni che la guerra avrebbe arrecato. Viceversa e pure a conferma di quel che ho già detto, mi sembra che la posizione vociana per l'intervento coincida con quella di Gentile. Scriveva infatti questi: «Ma entrare nella guerra, gettare nel fuoco tutta la nazione dei volenti e dei nolenti, sì per Trento e Trieste e per la Dalmazia, e anche per tutti i vantaggi politici e militari, se non economici, che queste annessioni avrebbero potuto arrecare ... Ma tutti questi fini particolari erano da tenere in conto come corollario o condizione di quello prevalente e sostanziale, da perseguire. In guerra bisognava entrare per cementare una volta nel sangue questa nazione ... Cementare la nazione, come può fare soltanto la guerra, creando a tutti i cittadini un solo pensiero, un solo sentire, una stessa passione e una comune speranza ... Crearla, dunque davvero questa nazione, come soltanto è possibile che sorga ogni realtà spirituale: con uno sforzo, attraverso il sacrifizio ... Il punto del dissenso era precisamente

questo. I neutralisti stavano per il tornaconto, e gli interventisti per una ragione morale, non palpabile, non pesabile sulla bilancia: almeno su quella che gli altri adoperavano».[17]

Dunque guerra non per annessione, o vantaggi, e neppure guerra di difesa, ma guerra come rivoluzione «per una nuova Italia». Mi sembra che l'interventismo di Gentile concordi con quello vociano; e la continuità che pensò ravvisare tra tale interventismo e fascismo, fu tra le motivazioni essenziali della sua adesione.

«La Voce», Mussolini, Gobetti

La polemica dell'intervento è decisiva per l'interpretazione degli sviluppi successivi della storia italiana, così culturali, come etici e politici. Personalmente ritengo che le categorie di interventismo e di neutralismo siano assai più importanti storicamente di quelle di fascismo e di antifascismo e mi pare che su questo punto Prezzolini concordi. Consideriamo, per esempio, la rottura dell'amicizia tra Croce e Gentile, simbolica di quella tra due direzioni della cultura nuova italiana che non avviene per riguardo a formule filosofiche, ma per il riconoscimento che le due vie portano a giudizi storici e ad abiti pratici inconciliabili; se anche si fece esplicita nel 1924, non fa che continuare il dissenso che si era già prodotto nei riguardi della guerra. A questa rottura segue poi la seconda, e di maggior rilievo: quella all'interno dell'interventismo rivoluzionario tra fascismo e antifascismo.

Poi, come esattamente afferma Prezzolini, dal successo dell'interventismo non venne una nuova Italia, ma invece il disordine della vecchia Italia; cioè quel processo di dissoluzione che oggi ha raggiunto la sua acme, e che inevitabilmente porterà alla fine dell'Italia, se non sorge una nuova forza spirituale capace di fronteggiarlo.

L'osservazione dell'interventismo rivoluzionario sulla comune origine del fascismo e dell'antifascismo coincide con un'affermazione oggi abbastanza corrente, e avvalorata da Prezzolini, che ne *La Voce* fossero precontenuti, germinalmente, fascismo e antifascismo: si intende quell'antifascismo che si è dichiarato «postfascista», e che ha rifiutato radical-

mente ogni idea di una «restaurazione in stile prefascista», rompendo con ciò i ponti con Croce. È tesi giustissima, ma a cui è capitata la maggiore disgrazia in cui possa incorrere un pensiero vero: quella di essere ripetuto prima di essere approfondito, e di essere accolto perciò come verità banale. Il suo approfondimento disturba del resto troppi interessi, ma non è questa l'occasione per trattarli (appaiono del resto, con sufficiente evidenza, sullo sfondo di questo scritto).

È sull'orizzonte de *La Voce* che si forma il mito di Mussolini come dell'Uomo,[18] vale a dire come di una personalità cosmico-storica. Certo, i materiali preesistevano, preparati da tutta la cultura italiana del Novecento; ma fu l'interventismo a permettere che si consolidassero in un mito. Importa dire che «questo mito non fu creato da lui», anche se ci credette e ne fece la sua forza; quella che gli permise, tra l'altro, di resistere e di vincere in occasione della decisiva crisi del 1924.

Quanto all'iniziatore dell'antifascismo che si è detto, Gobetti, egli si richiama direttamente a *La Voce* e all'opera di Prezzolini; e il titolo stesso della principale tra le sue riviste, *Rivoluzione liberale*, vuole essere una definizione del carattere de *La Voce* e una rivendicazione della continuità. Rivoluzione, cioè creazione della «nuova Italia» e rottura con le abitudini del vecchio italiano, quali avevano trovato ancora espressione nel giolittismo, in nome di un liberalismo, di cui la cultura idealista rappresentava la fondazione teorica più adeguata. Importa qui osservare, in rapporto alla rottura con Croce che si è detta, e che trovò successiva espressione nel suo urto insanabile col partito d'azione, che, contro l'opinione corrente, si deve rilevare come la forma mentis di Gobetti fosse lontanissima da quella di Croce. Si consideri il loro atteggiamento rispetto al fascismo: sino al 1924 Croce è relativamente favorevole, pensando che il fascismo sia l'unica forza capace di riportare l'Italia all'ordine giolittiano, condividendo in ciò l'illusione dello stesso Giolitti. Gobetti è antifascista «per la ragione assolutamente opposta», perché vede nel fascismo una continuità col giolittismo.

Il dirompersi del tentativo vociano in due opposte direzioni *rivoluzionarie* (l'idea del fascismo *reazionario* è la semplice proiezione della pretesa della parte opposta di mantenere la

privativa del termine rivoluzione) segnò l'inizio della crisi di Prezzolini e del secondo periodo, riflessivo e autocritico, della sua attività.

Come avvenne questa rottura? Quali sono i veri rapporti ideali tra Mussolini e Gobetti? Un'opposizione così estrema da personificare nell'avversario il principio del male, da escludere il passaggio al giudizio storico come appunto avviene negli interpreti del fascismo di derivazione gobettiana,[19] non è possibile che tra fratelli nemici: cioè quando l'opposizione radicale su un punto si accompagni con la vicinanza sugli altri. Mussolini e Gobetti hanno in comune l'idea che la guerra debba sboccare in una rivoluzione e in un rinnovamento radicale, la necessità della rottura con un'Italia prebellica, il fondamentale anticattolicesimo; entrambi pensano a una rivoluzione che vada oltre la forma marx-leninista e ciò perché concordano nell'accettazione della critica idealista del marxismo. Che cosa dunque li oppone? Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana, almeno dalla Controriforma in poi. È l'uomo che si mette nella scia del giolittismo, coprendola con una maschera eroica ricavata da D'Annunzio. Per il salveminiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini, nel senso che Mussolini porta al limite, appunto attraverso la mistificazione di un volontarismo eroico, gli aspetti deteriori del giolittismo.

Si trattava in realtà di quella rottura tra etica e politica che è essenziale all'idea di rivoluzione, e per cui si deve parlare, in rapporto alla sua riuscita, di tradimento necessario.[20] Il Mussolini politico non poteva non accedere al compromesso con l'italiano reale per radicare il suo tentativo rivoluzionario. Scriveva Prezzolini nel 1925 in un passo del suo profilo di Mussolini, in cui sembrava voler rispondere alle critiche, sempre presenti alla sua mente, di Gobetti: «Il padrone deve, se non altro, pensare al nutrimento, al benessere, e persino al buon umore del servitore: perché i servizi son differenti, secondo che variano queste condizioni. Anche Mussolini deve adattarsi all'Italia, se l'Italia si adatta a Mussolini».[21]

Gobetti rappresentava invece l'assoluta intransigenza morale e si appellava perciò al moralismo de *La Voce* .

La Società degli Apoti e il dissidio Gobetti-Prezzolini

Il diciannovenne Gobetti si era rivolto a Prezzolini come a guida e maestro, in un articolo dell'agosto 1920: «*La Voce* di Giuseppe Prezzolini resterà a testimoniare la ricostruzione della nostra cultura. Fu la fiamma vera, prima, che raccolse lentamente tutte le faci della penisola, e le unì in un solo splendore: fu ardore di volontà e non mole di opere, eterne in se stesse; ma a quell'ardore si ispirò e si ispira ... lo spirito italiano. Ciò che fece *La Critica* ... per la nostra rieducazione filosofica, ha fatto *La Voce* per l'educazione di un più vasto nucleo di italiani, ai quali ha insegnato la serietà della vita, l'interesse agli studi, l'onestà dell'intelligenza. È stata la vittoria dell'idealismo militante sull'esteriorità dannunziana, sulla vuota indifferenza degli ultimi positivisti ... Questa è opera di Prezzolini: questa è l'organizzazione. E noi gli siamo più grati che se egli avesse costruito opere severe ed erudite su Gioberti e Rosmini, su Hume o su Jacobi. Invece di un intelligente professore abbiamo in lui un animatore geniale e formidabile della cultura».[22]

In questo passo sono da sottolineare i termini di «idealismo militante» e di «organizzazione». Prezzolini ricorda nel suo libro come «l'annata 1914 che io chiamo *La Voce* "mia" perché esprime le mie convinzioni, appare col sottotitolo di *Rivista di idealismo militante*». I termini, diventati usuali e uggiosi nel secondo dopoguerra, di cultura militante, di organizzazione degli intellettuali, di politica della cultura, furono introdotti da Prezzolini; anche se oggi si preferisce non ricordarlo, e rivendicarli a Gobetti, visto come continuatore di Cattaneo.[23]

Comunque Gobetti li apprese certo da Prezzolini, ravvisandovi un'idea nuova e opponendosi, in quello stesso articolo, a un giudizio di Croce, «che si lagna dei propositi pratici di Prezzolini e della sua strana modestia, e rimpiange i lavori seri che egli poteva fare e non ha fatto in filosofia».[24]

Il 21 settembre 1922 Prezzolini inviò a Gobetti, in forma di lettera, una proposta per una Società degli Apoti, il cui senso è questo: in un momento così credulo, fanatico e partigiano come quello che attraversiamo, è compito degli intel-

lettuali appartarsi dalla politica attiva per fondare la «congregazione degli Apoti», di «coloro che non le bevono» tanto non solo l'abitudine, ma la generale volontà di berle è evidente e manifesta ovunque. Poco importa che questa minoranza «sacrifichi anche il desiderio di sacrificio e di eroismo. È questo il solo modo in cui può esercitare al presente, insegnando a non bere, una funzione nazionale».[25] La risposta definitiva, dopo alcune esitazioni, di Gobetti, apparve sul numero del 25 ottobre 1922 di *Rivoluzione liberale*: «di fronte a un fascismo che con l'abolizione della libertà di voto e di stampa volesse soffocare i germi della nostra azione formeremo bene, non la congregazione degli Apoti, ma la compagnia della morte. Non per fare la rivoluzione, ma per difendere la rivoluzione».[26]

La discussione tra Prezzolini e Gobetti continuò da allora ad aggirarsi su questo tema. Assunse, da parte di Gobetti, toni duri, senza che però mai egli dismettesse il suo affetto per colui che, in fondo, continuava a considerare il suo maestro; ed è facile avvertire come le espressioni più a punta trovino ragione nel grande affetto. Poi, queste critiche servirono per le condanne di cui si è già fatto cenno e che ancora figurano in quella cultura progressista che ha saputo realizzare il massimo della staticità (il Prezzolini «disertore», se non «traditore»; che finge di sacrificare il desiderio di sacrificio per il comodo posto di spettatore; che non soltanto non agisce, ma non vuole che altri agisca, ecc.).

La verità è che l'intenzione rivoluzionaria de *La Voce* era stata posta in crisi da un fatto imprevisto, la rivoluzione russa, nella forma leninista che aveva assunto: questo fatto l'aveva costretta a discorsi antinomici e inconciliabili. Non avendo accettato la rivoluzione comunista Prezzolini non poteva, per fedeltà al suo iniziale punto di vista, portare una condanna irrevocabile su Mussolini. Quali ne sarebbero state le motivazioni, infatti? I metodi di lotta che il fascismo usava? Ma per il punto di vista de *La Voce*, il momento della forza e della violenza era ineliminabile dalla politica; per una tesi che egli ha costantemente ripetuto, un ideale morale non può calarsi nella realtà «senza prender parte a quella combinazione di cupidigie (interessi e ambizioni) di cui è fatta la politica». Per quel che riguarda l'antidemocrazia? Ma «il fa-

scismo non ha, con la sua violenza, distrutto che quello che noi avevamo distrutto col pensiero in venti anni di critica: la democrazia italiana». Per il suo carattere di movimento reazionario? Ma può apparire tale solo in rapporto a rivoluzione russa e comunismo; e sotto questo riguardo «risponde a un moto generale europeo; è ripercussione della reazione generale; è il sintomo del bisogno della società occidentale di salvarsi dal confusionismo, dal nihilismo, dalla disorganizzazione russa (che sono in Russia una necessità storica; ma non da noi)». Tra gli autori su cui la cultura idealistica aveva richiamato l'attenzione e che Prezzolini aveva studiato nel primo dopoguerra, c'era Cuoco.[27] E Cuoco aveva insegnato che una rivoluzione non può essere trasportata; va bene per un popolo, non bene per un altro. La Rivoluzione francese era riuscita perché corrispondeva all'indole di quel popolo, e si radicava nella sua tradizione. La rivoluzione partenopea, concepita come sua imitazione, in condizioni storiche diverse, era fallita. Quindi, la Società degli Apoti, che però potrà operare «soltanto ponendosi da un punto di vista superiore alla politica, che possa dare ragione ai migliori, ai puri, ai veri rappresentanti di ogni parte in contrasto».[28]

La risposta di Gobetti apparve su *Rivoluzione liberale* del 7 dicembre 1922 sotto forma di postilla intitolata *Lo storicismo di un mistico*: Prezzolini «mette grossolanamente in uno stesso piano rivoluzione operaia e... rivoluzione (!) fascista, senza vedere che da una parte c'è l'aspirazione di un popolo e l'entrata di forze nuove della storia, dall'altra c'è la palingenesi della piccola borghesia. La Democrazia demagogica, caro Prezzolini, non è morta: è diventata il fascismo sommandosi col dannunzianesimo. Nessuno storico non esaltato riuscirà a scorgere delle differenze sostanziali tra Mussolini e Giolitti. Ci troviamo per una volta davanti il blocco completo dell'altra Italia, l'unione confusa di tutte le nostre antitesi, il simbolo di tutte le malattie, ed ecco che Prezzolini diventa hegeliano per teorizzarli. Bisogna consolarsi pensando alla feroce stroncatura o alla beffa allegra che della lettera di Prezzolini avrebbe fatto il direttore de *La Voce*».

In questo passo non c'è soltanto tutto Gobetti, ma l'intero sviluppo del gobettismo sino a oggi. In nuce esso include una

biblioteca di libri che comparvero sul fascismo dopo il 1950 e che ancora continuano a comparire. Non manca neppure l'espressione «altra Italia» distinta dall'Italia reale; Italia reale sarebbe quella che è trasformabile, l'altra Italia è quella invece che non è trasformabile, puro simbolo del male; siamo sulla via di quello sviluppo del gobettismo che è *L'antistoria d'Italia* di Fabio Cusin, libro che quando apparve nel 1948 restò senza eco, ma che oggi è stato riproposto, come se fosse stato scritto troppo presto per venire inteso. Decisamente, fra tanti doni, Gobetti non aveva quello della profezia: nel riguardo del giudizio storico sui rapporti tra Giolitti e Mussolini, è avvenuto esattamente l'opposto di quel che prevedeva e anche «i più esaltati tra gli storici» non si sono sentiti di seguirlo su questo punto.

Quanto al fascismo fenomeno «piccolo borghese» è diventato l'alibi facile, nel dopoguerra, della borghesia «bene» e degli ambiziosi. Liberarsi dalla mentalità o dalla moralità cosiddetta borghese, o dalla condizione economica piccolo borghese, è una via assai comoda per adeguarsi all'antifascismo. Il punto più importante è però la diversa valutazione del comunismo e della rivoluzione russa, perché serve a dimostrare in maniera definitiva come la ragione del dissenso tra Mussolini e Gobetti «non possa» essere vista semplicemente nell'opportunismo, comunque velato in termini di storicismo, dell'uno e nel moralismo intransigente dell'altro. Tali valutazioni opposte erano tuttavia possibili entrambe nell'orizzonte dell'interventismo rivoluzionario che Prezzolini aveva promosso e a cui Gobetti acconsentiva.

A partire, infatti, dalla critica idealistica del marxismo, in cui concordavano così Prezzolini come Mussolini, come Gobetti, erano possibili due ragionamenti opposti

a) Con la rivoluzione russa la lotta di classe si è trasformata in lotta di nazioni: bisogna costruire il «fascio» delle forze nazionali, alleandosi perciò anche con quelle della vecchia Italia, sperando di dominarle (Mussolini);

b) Il carattere della civiltà moderna è il radicale immanentismo e in questo senso si è mossa la rivoluzione russa: che è da considerare l'inizio di una rivoluzione mondiale che, nel suo allargarsi all'Europa, troverà forme di espressioni più critiche e più mature (Gobetti).

Siccome nell'orizzonte culturale idealistico entrambi i giudizi erano consentiti, ma portavano ad atteggiamenti pratici opposti, avvenne che l'opposizione diventò assoluta, a tal punto da non permettere neppure successivamente, da escluderlo anzi per sempre, alle forme derivanti dal gobettismo, un giudizio obiettivo sul fascismo. A questo riguardo sono veramente profetiche le frasi di Prezzolini: «Per una mentalità storica il fascismo è qualcosa di più profondo, complesso, importante di quello che appare nelle noterelle dell'R.L. Come possiamo condannarlo in tutto e per tutti? Possiamo sì, ma a patto di rinunziare a capirlo?».[29]

Il giudizio storico sul fascismo e la sua funzione liberale e antitotalitaria

Possiamo vedere nel *Manifesto dei conservatori* la conclusione della polemica con Gobetti iniziata negli anni '20, che può trovare la sua piena espressione soltanto nella critica della mentalità rivoluzionaria.

Vediamo ora come Prezzolini vi è giunto. Nel 1950 fu sollecitato da Longanesi, che combatteva una campagna scetticheggiante sulle tracce ideali (credo che questa sia l'interpretazione esatta) di Adriano Tilgher, contro la mentalità azionista e comunista e contro la versione antifascista del conformismo, a far ritorno nella cultura italiana. Comparve allora un Prezzolini nuovo e inatteso, che chiedeva si ponesse fine all'interpretazione demonologica del fascismo per passare al giudizio storico, e ciò «senza concedere nulla al fascismo». Si può dire che, dopo il 1960, questo indirizzo si è imposto, per ostacoli che ancora incontri. Ma allora le cose erano del tutto diverse; e mi sia lecito dire che lo sa chi adesso scrive: quanti consigli (sia concesso l'eufemismo) a non mettersi per questa via, o ostacoli alla pubblicazione, o accuse di reazionario! Così che solo nel 1959 potei pubblicare su una semiclandestina rivista, *L'Ordine Civile*, uno scritto sull'interpretazione storica del fascismo, che venne poi nelle mani dell'attentissimo storico Nolte, e fu da lui tradotto in tedesco. L'argomento che generalmente veniva addotto era che in linea di diritto questa ricerca era legittima, ma che

dovesse essere rinviata a un tempo più lontano, quando le passioni fossero placate e non vi fossero più pericoli di «rigurgiti fascisti»; e che non deponeva bene sul carattere di chi lo proponeva, l'essere invogliato di occuparsi di un argomento che a spiriti nobili doveva ripugnare; e che tale sforzo per comprendere, e quindi in qualche maniera per giustificare, minacciava di allentare quella tensione antifascista in cui era il segno primo della moralità, quello a cui gli altri potevano venir ricondotti. Ma prescindiamo, nel seguire i ricordi, da tanti ostacoli. A me appariva come il passaggio a questo giudizio storico fosse il problema culturale e politico più importante, e che solo procedendo da esso «si potesse salvare la libertà da nuovi pericoli totalitari»; ed era quasi soltanto nella lettura di Prezzolini che trovavo, all'inizio, conforto in questa idea.

Pensavo, e penso, questo, perché in conseguenza di simile mancanza di giudizio storico, avviene che il fascismo sia cangiato in una sorta di categoria metastorica o di principio metafisico; ora identificato con l'ultimo stadio della borghesia, ora, in Occidente soprattutto, con lo spirito autoritario e repressivo. Sempre con un'essenza del male che, nei tempi recenti, si sarebbe manifestato allo stadio pieno. Si era, insomma al tema delle «due città»; ma completamente secolarizzato, in maniera che dipendesse dall'uomo il passaggio dalla città del peccato alla città di Dio. Ma che altro è il totalitarismo se non questa secolarizzazione del tema delle «due città»? Il passaggio alla città libera dai contrasti dovrebbe avvenire per opera dell'uomo. Una volta eliminato il capitalismo... una volta eliminata la razza giudaica... una volta eliminato lo spirito autoritario e repressivo. Non importa guardare ai totalitarismi ormai spenti. Il pericolo totalitario dipende oggi da questa entificazione del fascismo a principio del male; e il problema della difesa della libertà coincide, per l'Europa occidentale almeno, con il passaggio dalla veduta gnostico-manichea a una veduta storica del fascismo. A me pare che il grande merito di Prezzolini stia nell'avere inteso questo; e che, in nome dell'amore della libertà (che certo include l'opposizione al fascismo, ma non si identifica in essa), si debba esser grati al Prezzolini di quest'ultimo periodo assai più che per il *Leonardo* o per la stessa *Voce* e, a tanto maggior ragione, per il suo interventismo. Col che

non si fa che corrispondere a quel che egli pensa di se stesso, perché la sua autocritica degli ultimi vent'anni lo ha portato ad abbandonare le varie forme che dipendono da un solo errore, la sostituzione della storia a Dio: il pensiero rivoluzionario, l'idealismo militante de *La Voce*, il futurismo, che, secondo un'espressione che fu usata da Gobetti, già caratterizzava il *Leonardo*.

Torniamo alla domanda proposta all'inizio. Credo che non possa ormai più essere messa in dubbio la coerenza del pensiero di Prezzolini nell'intero suo sviluppo; e che risulti come il suo punto più problematico debba venir ravvisato in questa impossibilità, dal punto di vista dell'idealismo militante de *La Voce*, di scegliere tra fascismo e antifascismo. Il che importa:

1) la reciproca impossibilità di fascismo e antifascismo di passare a un giudizio storico sull'avversario, con le conseguenze che si son dette;

2) la necessità di procedere al di là di fascismo e antifascismo, che può essere realizzata soltanto attraverso la critica di quell'orizzonte culturale comune che condiziona entrambi.

Ne siamo ancora all'interno? Molta acqua è passata sotto i ponti dal 1903 a oggi; ma come possiamo dimenticare che a quello stesso anno risale la nascita del marx-leninismo con *Che fare?*, quindi della politica comunista di questo secolo; e che *La Critica* segue alla più importante polemica sul marxismo teorico che si fosse sino allora svolta in Occidente; in modo da poter dire che alla liquidazione del marxismo occidentale compiuta da Croce, abbia corrisposto in Lenin la sua riaffermazione orientale? Bisogna quindi raffrontare sempre questi due orizzonti.

Chi pensa che ne siamo lontani è tratto in inganno, o volutamente giuoca sul termine «idealismo» per poi argomentare così: dopo il 1930 si è iniziato un processo di distacco, lento ma irreversibile, dalla cultura idealistica; dopo il 1950 pressoché tutti gli intellettuali l'avrebbero abbandonata, come ancora romantica; e si sarebbero divisi, i laici, tra neomarxisti e neoilluministi, per dar poi luogo a varie sottospecie. In realtà, il tratto caratteristico di questa cultura è un laicismo che esclude così naturalismo come soprannaturalismo, e insieme intende differenziarsi dalla forma in cui questa esclusione è pronunziata dal

marxismo. L'idealismo non ne fu che una tappa a cui successe, nello stesso Croce, lo storicismo.[30] Ponendosi da questo punto di vista, vediamo che le nuove filosofie sono state recepite in Italia attraverso disposizioni intellettuali che dipendono dall'orizzonte che si è detto. Così le posizioni neomarxiste lo sono state, secondo antecedenti forme di pensiero di origine crociana e gentiliana; così il mosaico neoilluminista si inserisce nello svolgimento dell'incontro con l'illuminismo dell'idealista Gobetti.

Dunque per l'esigenza giustissima asserita da Prezzolini di andar oltre la distinzione di fascismo e antifascismo[31] occorre «criticare questo orizzonte». Perché l'antifascismo di tipo azionista si trova obbligato a questa entificazione del fascismo in principio del male (nella sua forma più recente è costretto ad accogliere quella identificazione del fascismo con l'emergere allo stato puro dello spirito autoritario o repressivo, nozione mitica, se altra ce ne fu, o punto limite di quel mitologismo che è proprio dello scientismo). Questa entificazione coincide con l'impossibilità del passaggio a un giudizio, conseguenza inevitabile dato che l'antifascismo di questo tipo si trova subordinato al fascismo nell'opposizione. Talmente subordinato che al suo inizio, e quando pretendeva di porsi come nuova posizione politica, non riuscì neppure a trovare un nuovo termine per definirsi; e riesumò la vecchia denominazione risorgimentale di partito di azione o ricorse alla giustapposizione dei termini di liberalismo e socialismo (quel che Croce chiamò l'«ircocervo»).

Si può averne conferma indiretta da uno scritto del filosofo politico che rappresenta l'ultimo anello di quella «linea torinese» che ha in Gobetti il suo inizio: Norberto Bobbio.[32] Si tratta di uno scritto esemplare per coerenza e rigore scientifico; ma che «appunto per ciò» lascia apparire chiara la possibilità di conclusioni diverse da quelle a cui arriva il suo autore.

Scrive Bobbio: «L'unica ideologia nata in funzione della lotta antifascista e che la fine del fascismo, invece di attuare, dissolse, fu quella dei vari gruppi di intellettuali che da diverse parti confluirono nel partito d'azione. Poiché il fascismo era, in quanto dittatura, antiliberale, e, in quanto regime della classe borghese, antisocialista, l'antifascismo integrale non

poteva essere o soltanto liberale o soltanto socialista, ma insieme liberale e socialista. Negazione del fascismo che era stato negazione di liberalismo e di socialismo, voleva dire affermazione contemporanea di entrambi. Il rinnovamento totale non poteva venire che da un'ideologia antifascista totale. Poiché il rinnovamento totale comportava una trasformazione rivoluzionaria, la nuova ideologia si contrapponeva a ogni forma di restaurazione del passato prefascista che stava a cuore ai liberali, ma insieme a ogni tentativo rivoluzionario che ripetesse pedissequamente gli schemi di una rivoluzione che si riteneva esaurita nella sua capacità di creazione di una nuova società, com'era la rivoluzione sovietica ... Rivoluzione, dunque, e non semplice restaurazione; rivoluzione, sì, ma non comunista o sovietica, ma democratica (o liberale come aveva detto Gobetti)».[33]

Non potrebbe esser affermato con maggior chiarezza che l'antifascismo sulla scia di *Rivoluzione liberale*, unica ideologia sorta in funzione della lotta antifascista, trae il suo contenuto dalla semplice negazione del fascismo, e trova il suo criterio nel tentativo di portarla alla radicalità estrema. Di più: è in questa ricerca che incontra le varie forme di filosofia e di cultura sorte in altri paesi, e che le giudica secondo il solo metro della «progressività» (o dell'antifascismo, avendo identificato fascismo con reazione).

E qui traspare la sua debolezza (gravissima per una forma di pensiero che, nell'intenzione, è tanto avversa all'irrazionalismo e ai miti): l'aver sostituito l'ideologia alla filosofia. Un parallelo col marxismo può servire a chiarire questo punto: nel caso del pensiero di Marx abbiamo una filosofia che si fa politica; in quello dell'antifascismo, un'avversione politica che cerca una filosofia che la giustifichi. Siamo nel caso tipico di un pensiero eclettico, salvo che si tratta di un eclettismo non più di destra, ma di sinistra; e che, dopo l'abbandono della filosofia di Croce come giustificazione insufficiente, cerca la sua giustificazione nella combinazione di un esistenzialismo che non è più esistenzialismo, di un prammatismo che non ha più i caratteri specifici del prammatismo, di un marxismo che non è più marxismo; e via via deve percorrere la sua strada sino alla negazione scientifica della filosofia.

Ma il più curioso è che l'antifascismo deve incontrare, ro-

vesciato, lo stesso itinerario di Prezzolini. Dopo la sconfitta politica finisce col dar luogo a qualcosa che è molto simile alla Società degli Apoti. Poi con la «politica della cultura» ripropone in sostanza quella figura dell'intellettuale impegnato nella trasformazione della società, che era già stata de *La Voce*.

Poi ancora si impegna nelle vie della sprovincializzazione dell'Italia e delle negazioni della tradizione, che erano state proprie del *Leonardo*: i discepoli, imboccando la via della contestazione, ritrovano o prolungano i temi e gli atteggiamenti che furono propri di quella rivista, in una forma per cui non sono più arginati da *La Critica*. Al fondo c'è l'impossibilità di render conto storicamente del fascismo, se non in termini indeterminatissimi: lo stesso Bobbio parla dell'«esplosione virulenta di mali endemici dello sviluppo della società italiana e di vizi cronici del nostro popolo»,[34] riassumendo in termini sintetici quell'interpretazione che fu detta «rivelativa», e che vede nel fascismo un «errore contro la cultura», e non già un «errore della cultura»;[35] dimenticando che Mussolini non fece che impersonare un mito di uomo politico che era stato costruito pezzo per pezzo dalla cultura italiana del '900, ognuna delle forme in cui si era manifestata portandovi il suo contributo (onde il «fascio»). Certamente tra questi intellettuali vi fu anche Prezzolini. Ma sono suoi grandi meriti il non aver minimamente fruito dei privilegi che ciò gli avrebbe procurato al tempo del successo del fascismo, e l'aver rivendicato, senza assumere affatto l'attitudine del penitente, le sue responsabilità al momento della disgrazia. E, soprattutto, l'autocritica che investe questo intero orizzonte di cultura, individuato nella sostituzione della storia a Dio. Sta in questo errore la radice della mentalità rivoluzionaria e la contraddizione che c'è nella stessa idea di rivoluzione liberale. Muove di qui quel suo abbandono, di cui già si è detto, delle posizioni intellettuali e pratiche che aveva professato nel suo periodo di intellettuale militante; dell'immanentismo filosofico, dell'interventismo de *La Voce*, del negativismo di *Leonardo*. L'esito è un conservatorismo, di cui sarebbe da studiare il nesso con la tesi filosofica affermata in *Dio è un rischio*,[36] che mi pare si possa definire come un empirismo del tutto dissociato dallo scientismo, e che

quindi non esclude la possibilità, senza affermare la certezza, dell'esistenza di un Dio trascendente.

Tornando al suo giudizio sulla storia presente, importano due frasi del *Manifesto dei conservatori*: «i tempi nostri potrebbero essere definiti (in Italia) la "corruzione del Risorgimento" ... Un conservatore che sostenesse il ritorno ad antiche consuetudini potrebbe sembrare e sarebbe un rinnovatore».[37] Prezzolini non ha rinunciato ai suoi ideali di rinnovamento; ma afferma oggi che rinnovamento non può più voler dire ricerca di una «rivoluzione ulteriore a quella marx-leninista» (tentativo comune delle varie forme della cultura italiana del '900, quando hanno cercato di passare alla pratica politica: così a Gentile, come a Gobetti e ai loro continuatori; con l'eccezione di Croce il cui conservatorismo è però in contraddizione con la sostituzione della storia a Dio), dato che «questa rivoluzione si risolve in dissoluzione». Mi sembra che questa sia la sua tesi, anche se non si serve di queste parole. Ma, in fondo quest'assenza di giudizio storico sul fascismo non dirige l'intellettuale militante contro il paese reale identificato con i suoi vizi cronici, quindi verso una cultura di sradicamento, portata a una dissacrazione di tutti i valori tradizionali? Non si tratta di cercare colpe di uomini, ma di definire l'errore di una cultura che, mossa indubbiamente da un'esigenza di rinnovamento morale, si rovesciò, negli effetti, nel suo opposto.

Onde le necessità di quel «ritorno ai principi» che fu raccomandato, come Prezzolini ricorda giustamente,[38] così da Machiavelli come da Leone XIII. Ma basta per questo la posizione conservatrice, o è necessario un passo ulteriore? La discussione di questo punto sarà oggetto del prossimo capitolo.

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, VI, 5, 15 marzo 1972, pp. 75-96.

[1] Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, Rusconi, Milano 1972.

[2] Nell'irrazionalismo del *Leonardo*, Prezzolini rappresenta la punta estrema. Si veda, per esempio, il suo libro documentariamente molto interessante *L'Arte del persuadere* (Lumachi, Firenze 1907), ove il prammatismo

è volto nel senso del trasferimento all'uomo dell'arbitrarismo teologico: «La creazione arbitraria dell'io, la creazione e la trasformazione del mondo, saranno le future qualità per cui si distinguono l'uomo o certi uomini; l'animale razionale cederà il posto all'animale creativo», (p. 102) con la conseguente idea del carattere non logico del persuadere, la cui arte consiste invece nel risvegliare le «forze occulte», dunque «nel modo di generare in noi e negli altri la fede e la volontà» (p. 100). Questo arbitrarismo divino riferito all'uomo porta all'incontro con la magia (prammatismo magico). Sotto un certo rapporto si può dire che il pensatore del passato più vicino al *Leonardo* sia Stirner. E in relazione al problema, spesso agitato, dei rapporti tra Stirner e Nietzsche, ci si potrebbe anche domandare se il capitolo di critica severa che Papini dedica a Nietzsche nel *Crepuscolo dei filosofi*, sia, consapevolmente o no, di ispirazione stirneriana.

[3] Proposta della Società degli Apoti, 1922; profili di Mussolini e di Amendola, stesi contemporaneamente, 1925.

[4] Per i giudizi più severi, e per la forma in cui si articolano, cfr. soprattutto Luigi Russo, *La Critica letteraria contemporanea*, Laterza, Bari 1954[3], vol. 3, p. 202 sgg. (pagine scritte nel gennaio 1943) e Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955, pp. 308-10. Più duro, in dipendenza così dei giudizi di Salvemini e di Gramsci, come della posizione assunta da Prezzolini al momento del suo ritorno nella cultura italiana.

[5] Ora riuniti nel volume *Quattro scoperte*, ediz. di Storia e Letteratura, Roma 1964.

[6] Giuseppe Prezzolini, *Gobetti e «La Voce»*, Sansoni, Firenze 1971.

[7] Mediati dall'incontro con Taine furono quelli con Mosca e con Pareto (cfr. *Manifesto* pp. 80-82), autori su cui l'influenza di Taine fu decisiva. Pure in questo angolo è vista l'opera del Cuoco (*ibid.*, pp. 82-84). Sono gli autori che Prezzolini «conserva», dopo l'autocritica che ha dissolto i momenti rivoluzionari del suo pensiero.

[8] Scriveva allora Prezzolini: «Siamo accomunati qui nel *Leonardo* più dagli odi che dai fini comuni, miglior cemento, in verità; e ci riuniscono più le forze del nemico che le nostre» (*Alle sorgenti dello spirito*, in *Leonardo*, 3, 1903, p. 4).

[9] *Ibid.*, p. 71.

[10] *Ibid.*, p. 104.

[11] Giuseppe Prezzolini, *Quattro scoperte*, cit., pp. 67-69.

[12] *Ibid.*, pp. 100-101.

[13] *Ibid.*, p.105.

[14] *Ibid.*, pp. 89-91.

[15] *Ibid.*, p. 22.

[16] Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, cit., pp. 104-05.

[17] Giovanni Gentile, *Origini e Dottrina del fascismo*, INCF, 1927, pp. 8-9.

[18] È stata spesso ricordata dagli avversari, ma non rinnegata da Prezzolini,

la sua frase apparsa sulla seconda *Voce*, diretta da De Robertis, nel novembre 1914: «Con Mussolini. Ora c'è il "Popolo d'Italia" e io sono a Roma per aiutare Mussolini. Sapete che è un Uomo?».

[19] Si veda, per esempio, questo giudizio di uno storico così notevole, acuto e misurato come Nino Veleri. Nel suo scritto *La marcia su Roma* (in AAVV, *Fascismo e antifascismo* (1918-1936), Feltrinelli, Milano 1961, 1, pp. 104-105), si domanda se il fascismo italiano non sia stato «l'ultima esplosione di un male radicato negli italiani, fatto di abitudine all'insubordinazione, di mancanza di senso civico, di gusto di imbrogliare il governo, qualunque governo, di assenteismo, di corruzione, di vizi, cioè, nati da secoli di governo dispotico e trasfigurati dalla retorica di milioni di dannunziani disoccupati e avventurosi...». Ove è da notare l'opposizione manichea (vecchia Italia, male; nuova Italia, bene) e la tipica connotazione apocalittica della parola «ultima».

[20] Sul momento del «tradimento» necessario alla «rivoluzione nel senso della storia», cfr. il capitolo fondamentale *La révolution trahie*, che gli dedica Jacques Ellul nella sua bellissima *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris 1969.

[21] Giuseppe Prezzolini, *Quattro Scoperte*, cit., p. 164.

[22] Giuseppe Prezzolini, *Gobetti e «La Voce»*, cit., p. 30.

[23] Così Norberto Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, pp. 188 e 199-202. Ma il fatto è che Gobetti incontra Cattaneo proprio a partire dal senso vociano della «filosofia militante». Proprio da un iniziale senso attualistico di questo termine, da cui si discosta per motivazioni politiche.

[24] *Ibid.*, p. 25.

[25] *Gobetti e «La Voce»*, cit., pp. 58-64.

[26] *Ibid.*, p. 76.

[27] Cfr. Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, cit., pp. 83-84.

[28] *Ibid.*, pp. 78-79.

[29] *Ibid.*, p. 77.

[30] È noto come Croce abbia nei suoi scritti dell'ultimo decennio parlato dell'«idealismo come termine da abbandonare». Cfr. Benedetto Croce, *Una denominazione filosofica da abbandonare: l'«idealismo»*, in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, II, pp. 16 sgg.

[31] Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, cit., pp. 44-45.

[32] Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento* nel nono vol., *Il Novecento*, della *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, Milano 1969.

[33] *Ibid.*, pp. 211-12.

[34] *Ibid.*, p. 212.

[35] Nel mio scritto *Per una definizione storica del fascismo* (nel volume collettivo *Il problema storico del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1969, ripubbli-

cato nel volume *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970) ho sostenuto che il fascismo sarebbe la posizione rivoluzionaria, di origine marxista, quale doveva diventare dopo aver accettato i risultati di quella critica del marxismo teorico che fu svolta in Italia negli ultimi anni del secolo scorso e di cui l'attualismo può essere considerato la conclusione filosofica. Le sue origini, quindi, sono ideali: l'antifascismo azionista si trova costretto a parlare di «errore contro la cultura», quindi di negatività pura, precisamente perché partecipa di quello stesso orizzonte culturale entro cui il fascismo si è formato.

[36] Giuseppe Prezzolini, *Dio è un rischio*, Longanesi, Milano 1969.

[37] Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 149.

[38] *Ibid.*, pp. 148-49.

12
Insufficienza del conservatorismo

Credo di aver messo in luce nel precedente capitolo l'importanza unica del «documento Prezzolini», per quel che riguarda l'interpretazione della storia contemporanea italiana, dai primi anni del '900 sino a oggi. Mi permetto di insistere su questo giudizio perché penso che la sua importanza sia eccezionale.

Occorre togliergli ogni apparenza di paradossalità. Non è infatti che la versione presente di quello che Gobetti aveva pronunziato più di mezzo secolo fa, quando aveva visto l'originalità di Prezzolini nella sua opera di organizzatore intellettuale e definito il senso di questo asserto. Il senso che il termine aveva allora era quello di uomo pratico, atto a far circolare libri e idee; così che poteva sorgere il rimpianto, che abbiamo visto espresso da Croce, per il sacrificio di possibilità storiche e filosofiche che questa scelta per l'attività pratica aveva comportato. Però Gobetti aveva visto giusto, anticipando il senso che successivamente sarebbe prevalso: per lui l'opera di Prezzolini aveva permesso all'idealismo italiano del nostro secolo di farsi filosofia militante, di stabilire le condizioni per quella che nel secondo dopoguerra sarebbe stata chiamata «politica della cultura». Il temperamento illuministico di Gobetti lo portava a riscoprire l'idea settecentesca di una Repubblica delle Lettere come piccolo stato destinato a dirigere demiurgicamente i partiti, e di farsi, attraverso quest'azione, guida dello stato reale.

Più di cinquant'anni di questa connessione tra pensiero fi-

losofico e azione politica (che ebbe l'iniziale opposizione di Croce, nella sua celebre postilla del 1923 *Contro la troppa filosofia politica*), e la dimostrazione della coerenza rigorosa che c'è nello sviluppo del pensiero di Prezzolini, attraverso gli apparenti suoi tanti mutamenti – si può caratterizzarlo come fondazione e come autocritica di questo nesso – permettono di stabilire che questa cultura, nel farsi militante, anziché continuare l'opera del Risorgimento, l'ha condotta alla massima sua crisi; all'impressione diffusa che «in Italia ormai non c'è più nulla da fare».[1] Nella storia dal dopoguerra in poi c'è un parallelismo perfetto tra la cultura e la politica. E gli errori della politica vanno cercati negli errori della cultura; non nel senso del «tradimento dei chierici» di cui parlava Benda, ma, appunto, in un loro «errore».

È chiaro come questo punto, assai poco familiare, abbisognerebbe di svolgimenti ampi. Qui devo limitarmi ad alcuni accenni generici che servono almeno a delimitare il campo della ricerca. Si può certamente obiettare che il fallimento politico di una cultura non dice per sé nulla rispetto al suo valore o meno di verità; è facile pensare a «verità praticamente pericolose», e a «finzioni praticamente utili» che rendono possibile la convivenza civile. È questa una tesi vecchissima, che già risale a Protagora, per il quale la critica scettica e demolitrice doveva fermarsi davanti a ciò che concerne la polis.

Una tale obiezione non è però valida per il pensiero rivoluzionario, inteso come quello per cui il risultato storico è la prova della verità o meno di una teoria. E il pensiero idealistico italiano fu pensiero rivoluzionario nel più rigoroso dei suoi rappresentanti, Gentile; come lo fu o lo è nei suoi discepoli, ivi inclusi Gobetti e lo stesso Gramsci, che partì dall'unità gentiliana di teoria e pratica, e si servì poi della critica crociana per passare dal suo senso idealistico a quello marxista; credo si possa dire che non sarebbe diventato filosofo marxista se non fosse stato originariamente gentiliano.[2] Né vale rispondere che questa persuasione di una sorta di primato filosofico e culturale a cui l'Italia sarebbe assurta nel '900 in conseguenza della cultura idealistica fu un'illusione dovuta alla provincialità, destinata a cadere dopo che, con la caduta del fascismo, riprese la circolazione mondiale delle

idee. È questa un'idea corrente fin dal 1946, unita a quella, correlativa, che si sarebbe aperto allora un nuovo ciclo culturale e politico. Il guaio è che oggi possiamo parlarne come dell'«illusione del '46». Dalla cultura idealistica, in largo senso, e dalle sue derivazioni non siamo ancora usciti. Per fare l'esempio più saliente ci si può domandare rispetto ai filosofi marxisti italiani, sino a che punto siano tali, o vedano invece il marxismo con occhi attualisti.

Ora, mi sembra che anche il presente scetticismo di Prezzolini sia condizionato dalla cultura idealistica: nel senso che esprime il contraccolpo del fallimento del tentativo che egli aveva iniziato con *La Voce* di far corrispondere il rinnovamento pratico al rinnovamento culturale dell'Italia.

Di quella che viene detta controcultura

Gli ultimi libri di Prezzolini (*Cristo e/o Machiavelli* e il *Manifesto dei conservatori*) sono apparsi presso la Casa Rusconi, l'editrice che i «progressisti» considerano come la rappresentante della controcultura: intenta, essi dicono, allo smercio di fondi di magazzino, da de Maistre a Cochin a Prezzolini; autori a cui si allineano o arruffoni accademici o antiquati che si illudono di uscire dall'isolamento e di ritrovare vitalità e collocazione. Non è così. La collezione di Rusconi è sorta in relazione alla difficoltà, o all'impossibilità, della cultura di sinistra di passare dal negativo al positivo. Il negativismo neoilluminista (o forse si potrebbe dire l'irrazionalizzazione dell'illuminismo; perché si tratta di un illuminismo che segue temporalmente all'irrazionalismo e in realtà non lo domina), nella sua negazione della tradizione, del passato, ecc. è arrivato alle categorie di permissività e di repressione; vale a dire alla confusione tra libertà e permissività, e autorità e repressione. Ora, questa dissociazione di libertà e di autorità è ciò che definisce il processo di dissoluzione; e se «diavolo», secondo l'etimologia corrente, significa «colui che separa», l'esito di questo processo sarà il demoniaco sociale.

Certo, si potrà rispondere che «dissoluzione» è una parola oggi in bocca a ogni «vecchio», quale che sia la sua età anagrafica; e che ogni grande salto della storia è caratterizzato

dal tramonto dei vecchi ideali, per far posto a nuovi e più comprensivi. Che ogni periodo rivoluzionario include un tempo di transizione, che necessariamente è anche momento di dissoluzione e di confusione. Che l'idea di «disordine» è un'idea relativa, un'idea di parte; una società libera da pregiudizi e tabù deve apparire come espressione di disordine a coloro che invece considerano questi divieti come sacri.

È però curioso come i «novatori» non sappiano ricorrere a questo proposito che a ragionamenti che certamente non hanno il crisma della novità. Invocano esempi tratti dalla storia passata. Ma valgono per la storia presente? I dubbi sono leciti.

Anzitutto, coloro che parlano di nuovi ideali, non sanno poi definirli in alcun modo. È comunque certo che non siamo oggi in presenza di ideali nuovi espliciti che provochino il dissolversi del vecchio mondo.

Alla fine, i novatori devono dire che nel negativo è già prefigurato in qualche modo il nuovo positivo; asserzione quanto mai dogmatica e non verificabile.

È quindi legittima la domanda se oggi i dogmatici siano proprio coloro che si presentano come i progressisti, e al contrario «problematici» e «critici» coloro che resistono alle novità.

Consideriamo, infatti. Il progressismo di oggi non è più marxismo; vuol essere una sua ricomprensione illuministica. Nella veduta di Marx, il comunismo sopravviene come momento ricostruttivo dopo l'atomizzazione della società conseguente al trionfo illuministico della borghesia; progressivo come critica della tradizione, l'illuminismo è tuttavia una fase antecedente nel processo di emancipazione umana, superata e inverata dal marxismo. Il progressismo di oggi ha invertito questa veduta col sopprimere i residui aspetti escatologici, messianici, ancora teologici del marxismo, quelli per cui il comunismo assume l'aspetto di «religione secolare». Con ciò ha fatto rientrare il marxismo nell'illuminismo: «illuminismo dopo il marxismo» o «nuova mentalità radicale» sono stati i contrassegni che hanno caratterizzato la cultura che ha prevalso negli ultimi decenni nel mondo occidentale, anche se oggi essa mostra segni di stanchezza e di crisi.

Devo tralasciare qui le ragioni per cui il marxismo teorico

non è in grado di resistere a questo suo oltrepassamento, per ciò che il nuovo illuminismo si presenta come estensione radicale di quell'atteggiamento scientifico che già aveva portato al materialismo storico; e quelle per cui il nuovo illuminismo si trova indotto a inglobare, per così dire, l'idea di rivoluzione in quella di progresso, fissando il suo ideale culturale nel far l'uomo «oggetto di scienza», ed elevando ad assioma sottratto a ogni critica possibile quella che è invece la più criticabile delle illusioni, la corrispondenza tra il progresso scientifico e tecnologico e il progresso morale.

Consideriamo come il marxismo teorico rappresenti il programma più completo, sotto questo riguardo non superabile, della «rivoluzione totale». Gli anni dal 1917 in poi ne hanno rappresentato l'esperimento pratico, unico criterio che possa provarne la validità. Tutto porta oggi a pensare che sia fallito. Quando anche si volesse pensare che i partiti comunisti diventino padroni di tutti i paesi del mondo (e l'ipotesi è possibile), questo loro successo non avrebbe realizzato affatto la rivoluzione pensata da Marx. Uno dei più valenti scrittori politici del nostro tempo, Jacques Ellul, ha dimostrato in maniera a mio giudizio inconfutabile, che la rivoluzione «nel senso della storia», cioè appunto la rivoluzione di tipo marxista, non può riuscire che a condizione di essere tradita. Se si pone questo fallimento come esito della rivoluzione totale, ci si accorge come essa non possa che rovesciarsi in una dissoluzione parimenti totale. Che oggi si stia quindi assistendo a un fenomeno nuovo, al processo di una dissoluzione che non è più «transizione», ma che può soltanto essere tramonto (le pagine più notevoli di Heidegger riguardano del resto questo punto), non è quindi affatto un pensiero paradossale. In un certo senso, anche un marxista ortodosso dovrebbe convenirne, in quanto vede nel progressista chi pretende di andare oltre la sua posizione, pensata come inadeguata, e che per questo assunto rientra nell'orizzonte generale del «revisionismo», destinato al fallimento. Tramonto soltanto dell'Europa o dell'Occidente? Forse si potrebbe dire che il comunismo mantiene ancora vitalità nella misura in cui ha degli avversari contro di sé. Ma che non potrebbe esso stesso resistere al processo di dissoluzione, quando gli avversari fossero venuti meno: non foss'altro perché la sua morale si risol-

ve nella politica, e, a meno di una trasformazione radicale della natura umana, sarebbe destinata a spegnersi al terminare, per la vittoria del momento polemico.

È in relazione alla novità di questo fenomeno che si è profilata quella per cui i rappresentanti della cultura oggi ufficiale non sanno trovare altro termine che non sia quello di «controcultura». E l'impressione di trovarci nel corso di questo rovesciamento che ha richiamato l'attenzione sui critici classici del pensiero rivoluzionario, a partire da de Maistre.

Le direttive fondamentali

Nel *Manifesto dei conservatori* Prezzolini ha definito assai bene, in una lunga serie di «direttive fondamentali», le contrapposte affermazioni dei conservatori e della sinistra di oggi.[3] Riportiamo le prime 24 che riguardano i criteri etico-politici generali: conservazione e tradizione - novità; mantenere, trasformando lentamente - mutare radicalmente e rapidamente; competenza ed esperienza - originalità a ogni costo; rispetto del passato - dissacrazione; riflessione, cautela - impazienza; ordine - disordine, caos; realismo - utopia, astrattismo; il mondo come è stato sempre - il mondo come si vorrebbe che fosse; pessimismo - ottimismo; autorità tenuta di conto - ribellione esaltata; pratica per fondamento - teoria per fondamento; ricerca della stabilità - ricerca del cambiamento perpetuo; proposito: crescita lenta - proposito: crescita immediata; l'obbedienza apprezzata - la disobbedienza incoraggiata; prima i doveri - prima i diritti; disciplina come ideale - incitamento alla ribellione; attendere molto dal tempo - attendere tutto dal potere dello stato; valore dei fatti - ideologia; rispetto dell'esperienza - amore per le ipotesi; la patria - l'umanità; il nazionalismo - l'internazionalismo; religione incoraggiata - materialismo insegnato; morale, criterio fondamentale della condotta - economia, norma generale dell'esistenza; responsabilità personale dei crimini - società responsabile dei delitti (naturalmente qualche lieve motivo di dissenso, può qua e là esserci; per esempio preferirei non usare, per gli equivoci che può generale, il termine «nazionalismo» e mi basterebbe «patria»).

Sarà sufficiente portare l'attenzione su uno di questi punti per dedurne tutti i caratteri dei costumi attuali. La tesi della sinistra è «prima i diritti»; è facile osservare come da questo primato dei diritti non si potrà mai successivamente arrivare all'idea dei doveri. Dove si ferma, infatti, il mio diritto?

Davanti, si suole ripetere, al rispetto dell'altrui persona. Ma questo rispetto aveva senso nella prospettiva di un Logos nella partecipazione al quale tutti gli uomini fossero accomunati; fondamento di un'«autorità di valori», quindi di un primato dei doveri, a cui consegue il diritto del rispetto della mia persona. Ma che cosa deve accadere quando le presenti scienze dell'uomo hanno abolito ogni residuo di platonismo?

Il carattere della scienza moderna è di trasformare il mondo in oggetto, di ridurlo a cosa; in ragione di questa riduzione può essere usato come mezzo per un fine. Ora, poniamo si pensi, come è del resto giudizio diffuso, che la considerazione dell'uomo sia del tutto esaurita dalle scienze che ne trattano.

Se ogni uomo sarà «oggetto» per l'altro, in quale figura dovrà apparirgli se non in quella di strumento o di ostacolo per la propria affermazione? Si è soliti rappresentare in forma arcaica la cosiddetta società permissiva (piena conciliazione con la natura, ecc.); in esso si attuerà invece il trionfo di quella *libido dominandi*, in cui Prezzolini ha ravvisato il tema comune a Machiavelli e a sant'Agostino (in *Cristo e/o Machiavelli*); di quell'aggressività in cui gli uomini si distinguono dagli animali soltanto per l'«insaziabilità», che è poi l'equivalente, sul piano di una totale mondanità, di quel che i pensatori religiosi chiamano il «bisogno di infinito». Nel libretto dianzi citato Prezzolini osserva pure come la parola *libido* sia tratta da sant'Agostino dal dizionario sessuale. Nel mondo dominato dai principi dello scientismo e del progressismo, correlativi perché non si dà progresso che nel dominio della scienza e della tecnica, e per reciprocità l'assolutizzazione scientifica della scienza comporta quella dell'idea di progresso, si avrà dunque l'abolizione del pudore e il passaggio alla pubblicità degli atti sessuali.

E poiché i valori saranno ridotti a strumenti di affermazione di sé, la rispettabilità sarà ridotta alla pura capacità di realizzare guadagno. Arrivismo, sesso, guadagno, saranno i primi tratti salienti di questa società nuova, come del resto è sin

troppo facile osservare. Vediamo dunque come il rovesciamento oggi in corso è destinato a portare, come esattamente scrive Prezzolini, all'economia come norma generale dell'esistenza; ora, all'economia deve essere dato il senso crociano ultimo della «vitalità», come egoistico principio del male, quando non diventa materia della superiore forma etica.

Ma a questo punto si pone la domanda se si debba parlare di nuova società o invece di dissoluzione della società. Ovviamente, deve essere messa da parte ogni considerazione moralistica perché, non essendoci nessun criterio morale che sia comune a queste due vedute, sarebbe impossibile portare la discussione su questo campo. Il tema che invece merita di essere svolto è se il permesso conferito all'insaziabilità porti non al trionfo della libertà, ma a quello dell'universale sopraffazione; alla sostituzione completa dell'autorità con la forza; all'atomizzazione totale per l'assenza di qualsiasi principio unitario. Il che appunto è il senso preciso del termine «dissoluzione».

Insufficienza del pensiero conservatore

Di qui l'appello alla critica del pensiero rivoluzionario. Esso porta all'esame di tre concetti – conservazione, reazione, tradizione – che logicamente sono irriducibili; anche se, per quel che riguarda «le direttive fondamentali», i loro assertori possono oggi trovarsi d'accordo.

Il conservatore si fonda sull'esperienza; diciamo meglio, il suo è un empirismo di tipo scettico. Vediamo infatti il quattordicesimo dei «cinquantatré principi del pensiero conservatore» enunciati da Prezzolini: «Il vero conservatore riconosce che l'esistenza di istituzioni che hanno "operato" per lungo tempo in un paese dimostra che queste istituzioni hanno avuto "una ragione di essere e di perpetuarsi", e che prima di modificarle o di abolirle si deve aspettare che qualche evidente e provata necessità di farlo sia stata dimostrata e almeno parzialmente sperimentata». Passiamo al principio nono: «il vero conservatore è convinto che "l'uomo non è" cambiato profondamente da quando è apparso sulla terra, capace di modificare il proprio ambiente con uno sforzo comune; e che

i cambiamenti ereditari avvengono per quantità infinitesimali che si accumulano»; esso consegue alla critica dell'utopia e del progresso, sancita nei principi undicesimo e dodicesimo. Ossia: l'esperienza insegna che c'è permanenza e che c'è mutamento; ma la critica dell'utopismo e del progressismo porta alla priorità della permanenza, anche se il suo riconoscimento non deve confondersi con tesi immobilistiche o retrograde.

In altri termini, il conservatorismo politico è coerente col «non credo in nulla, di nulla, su nulla» filosofico di Prezzolini. Tesi in cui si avrebbe torto a vedere una professione di irreligione; il «non credere a nulla» significa anzitutto rifiuto di fede nella assolutezza e sovranità della ragione;[4] significa che «tutto è possibile». Significa un empirismo che non ha nulla a che fare col positivismo vecchio e nuovo e in particolare con la recente idolatria della «scienze dell'uomo».

Ora, al conservatorismo si può rivolgere un'obiezione a cui lo stesso Prezzolini accenna senza darvi però tutta la forza che merita.

Scrive infatti nel principio dodicesimo che «a un certo momento il progressista dovrà diventare conservatore», e nel ventitreesimo che «ogni società lotta per confermare se stessa».

Dunque le direttive fondamentali del pensiero conservatore non possono venir ristabilite, una volta che siano cadute, sulla base dei principi filosofici e politici che le reggono. Proprio perché il progressista arrivato al potere vorrà conservarlo, e non potrà farlo se non attraverso l'ideologia progressista e le tante alleanze che essa permette.

C'è una conservazione del disordine e della dissoluzione, come c'è una conservazione dell'ordine. E non vale appellarsi all'«una volta che si è toccato il fondo», perché questo «fondo» non esiste. Le direttive fondamentali conservatrici non possono essere ristabilite sul piano del pensiero conservatore, perché a un conservatorismo se ne è sostituito un altro. Al conservatore che parli della dissoluzione della patria, il progressista risponderà col valore dell'umanità, dell'internazionalismo, ecc. A chi piangerà sulla dissoluzione della famiglia, ribatterà con la tesi che l'idea stessa di matrimonio è superata. Rispetto alla dissoluzione della religione, ha trovato qualcosa di meglio dell'ateismo: la teologia della secolarizzazio-

ne. Le teorie dei «nuovi teologi» sono da spiegare con la nuova classe dirigente che si è formata nel secondo dopoguerra.

Per toccare, qui per semplice accenno, un tema più profondo, il pensiero conservatore e il progressista sono entrambi ideologici; e il progressista lo è più coerentemente perché riduce a ideologie, ossia razionalizzazioni di volontà di potere, tutte le affermazioni che oltrepassano la sperimentazione sensibile. Ora, su che cosa è fondato per Prezzolini, dato che egli «non crede in nulla», il maggior valore della morale, della disciplina, del rispetto della religione, della tradizione, ecc.? Su un calcolo di utilità, nel senso che essi permettono la convivenza civile? Ma egli stesso ha riconosciuto che gli uomini non sono guidati nell'azione politica dal calcolo dell'utile, ma dalla *libido* e dalla *cupiditas* del potere.

Si vuol tornare indietro nel tempo, a un momento in cui i germi della dissoluzione non esistevano, o, meglio, erano difficilmente percettibili. Al pensiero reazionario appartiene dunque il momento della forma archeologica dell'utopia, destinata «sempre» a cedere rispetto a una forma utopistica rivoluzionaria. Così, nel marxismo troviamo tutti i temi del pensiero reazionario e controrivoluzionario della prima metà dell'800, ma transvalutati in una tensione verso l'avvenire.

Il torto del pensiero reazionario è di confondere l'affermazione di principi soprastorici con l'immagine di una realtà storica realizzata, così da essere indotto a pensare che l'eternità dei principi escluda la «novità dei problemi»; problemi che devono essere risolti in relazione a quei principi, ma dopo che sono stati riconosciuti nella loro novità, altrimenti si corre il rischio mortale di pensare come storici i principi stessi. Per questa apparenza, si è detto che per il pensiero reazionario vale il *sic vos non vobis*; che cioè è destinato essere momento di qualcosa d'altro, del passaggio da una fase del pensiero progressista alla successiva.

È così curioso osservare come nel momento esatto in cui i cattolici dimenticavano de Maistre, che però non è «soltanto» reazionario nel senso che si è detto dianzi, Adolfo Omodeo invece lo rivendicasse, in uno dei suoi libri migliori, come momento di passaggio tra l'immediato e irriflesso spirito giacobino e la maturità del liberalismo ottocentesco.

Un tema simile è diventato del resto consueto e stucchevo-

le nella storiografia comunista. Ho fra mano un libro di uno studioso sovietico, L.M. Batkin, su *Dante e la società italiana del '300*.[5] Chi, in apparenza, più rivolto al passato di Dante, difensore dell'idea imperiale e della monarchia universale al momento in cui stava spegnendosi e si affacciavano le nazioni, nostalgico dei tempi patriarcali di Cacciaguida, fustigatore dei costumi del suo tempo? Ma in realtà, secondo questo studioso, Dante, nel suo avere in odio «il crudele e meschino spirito mercantile del nascente capitalismo», sarebbe stato il portavoce dei sentimenti delle grandi masse popolari, e in questo «dei comuni che erano l'elemento sano e progressista della società italiana».

Non solo; ma se apparentemente c'è un abisso tra Dante e Marsilio da Padova, in realtà erano spiriti fraterni. Suppongo che la rivalutazione sovietica di Dostoevskij sia condotta sullo stesso modulo.

Cioè dalla verità che il pensiero «puramente» reazionario deve cedere al pensiero rivoluzionario si passa all'acquisizione abusiva al progressismo dei grandi critici del pensiero rivoluzionario o germinalmente tale.

Ma, in realtà, il pensiero «puramente» reazionario non esiste. Esso è una commistione tra l'interpretazione soprastorica della permanenza dei principi e il pensiero utopistico spostato al passato; sembra cedere al pensiero rivoluzionario se lo si considera sotto questo secondo aspetto in cui il primo viene del tutto inglobato. Se teniamo conto invece di entrambi gli aspetti e vediamo nel secondo un limite del primo, ci accorgiamo come rappresenti uno stadio di transizione così tra il principio di conservazione e quello di tradizione, come, per altro riguardo, tra le varie fasi del pensiero progressivo.

Per sé il termine tradizione può sembrare abbastanza ambiguo. Secondo l'etimo, infatti, che cosa significa? Ciò che si trasmette, ciò che si consegna. L'ambiguità però è più apparente che reale. È chiaro, infatti, che non possiamo far dipendere il valore dalla tradizione; è chiaro che non ha valore soltanto ciò che è trasmesso, perché si trasmettono e si insegnano anche, per esempio, le pratiche delle messe nere, o le arti più infami. È dunque di tutta evidenza che è il valore a fondare la tradizione, e non l'inverso. Il significato dell'endiade «valore tradizionale» è perciò questo: esistono dei va-

lori assoluti e soprastorici, che perciò possono e devono venir consegnati; esiste un ordine che è immutabile anche per Dio stesso. La sua autorità non è affatto imposizione repressiva perché si tratta di un ordine increato, oggetto di intuizione non sensibile; solo in questa accezione il termine «autorità» ritrova il suo significato etimologico (da *augere*, accrescere) e si può parlare di autorità liberatrice. Solo per questa via si può comporre il divorzio presente tra autorità e libertà. È però chiaro che affermare la tradizione in questo senso coincide con l'affermare la possibilità della restaurazione della metafisica classica; o della metafisica senz'altro, perché ogni altra forma di metafisica è destinata a rovesciarsi nell'antimetafisica.

A questo punto si presentano immediatamente due obiezioni, in apparenza decisive. Se la difesa degli ideali tradizionali è sospesa alla restaurazione della metafisica classica, la sua causa sembra perduta sin dall'inizio. Perché la riaffermazione delle sue tesi sarebbe motivata da ragioni sociali. Avverrebbe quindi nell'orizzonte di quel pragmatismo che essa esclude; l'essere richiamata a difesa della società sarebbe appunto la definitiva dimostrazione che il suo ritorno è impossibile. Questo è, nella sostanza, il ragionamento di Horkheimer, e il motivo del suo pessimismo.

A questa prima ragione teoretica se ne aggiunge un'altra, pratica. Quando anche qualche filosofo riuscisse a dimostrare l'inconfutabilità della metafisica classica, cioè del pensiero che da Platone va fino a san Tommaso, e, sul piano politico, sino a Dante, si può davvero ragionevolmente pensare che questa dimostrazione avrebbe incidenza sull'opinione comune?

Pure, a ben guardare ci si accorge che queste obiezioni non hanno affatto quella forza che è consueto attribuire loro. È da osservare, anzitutto, che il nuovo scientismo procede avendo previamente accettato tutte le negazioni pronunziate dal marxismo; rispetto a cui vuole andare oltre, liberandolo da tutto ciò che ancora mantiene o lascia sussistere di tradizionale, e che poi è quello che gli ha permesso di riuscire là dove è riuscito. Avrebbe potuto affermarsi senza quell'unità di messianismo e di patriottismo che c'era, e continua a esserci nell'anima russa, o senza allearsi con la causa nazionale, come è avvenuto in Cina?

Ora, si può dire che il marxismo nella sua pretesa di rivoluzione totale è fallito; e che il famoso nesso di teoria e di pratica gioca oggi a rovescio: la sconfitta pratica infirma il valore delle sue tesi teoriche; e la critica del nuovo scientismo, che è idealmente il momento del rovesciamento della rivoluzione nella dissoluzione, si risolve in quella del marxismo. Ma, sul piano teorico, il marxismo assume il suo significato dall'essere, insieme e inscindibilmente, la negazione più radicale del peccato originale e di quel principio di non-contraddizione, affermazione del primato dell'essere sul divenire, che è il fondamento della metafisica classica. Per il rilievo di questa inscindibilità possiamo riferirci all'unico libro veramente importante che Marcuse abbia scritto, *Ragione e Rivoluzione*, del 1941: «"L'essere è continuo divenire. Ogni determinata condizione di esistenza deve essere superata. Essa costituisce qualcosa di negativo che le cose, spinte dalle loro intrinseche potenzialità, abbandonano per un'altra condizione, la quale si rivela a sua volta come negativa, come limite: quando diciamo che le cose sono finite, intendiamo dire che il Non-essere costituisce la loro natura e il loro Essere. Le cose finite sono; ma il loro rapporto con se stesse consiste nell'essere in relazione con se stesse come qualcosa di negativo, e tale rapporto le spinge oltre se stesse e il loro Essere. Esse sono, ma la verità del loro Essere è la loro fine. La cosa finita non solo muta ... essa perisce e la sua fine non è veramente contingente, così che essa potrebbe essere senza perire. Il vero essere delle cose finite consiste nel loro avere in sé i germi del perire come loro proprio Essere in sé, e l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte". Queste frasi di Hegel costituiscono il preannuncio dei passaggi decisivi in cui Marx in seguito rivoluzionò il pensiero occidentale. Il concetto hegeliano di finitudine permise al pensiero filosofico di avvicinarsi alla realtà liberandolo dalle fortissime influenze religiose e teologiche che agivano anche sul pensiero laico del XVIII secolo. Allora, la comune interpretazione idealistica della realtà continuava a concepire il mondo come finito, in quanto si trattava di un mondo creato, e la sua negatività era messa in rapporto con il peccato. L'opposizione a questa interpretazione del "negativo" fu dunque in gran parte un'opposizione alla religione e alla chiesa».[6]

Ho trascritto questo lungo passo, invitando il lettore all'intero contesto in cui è inserito, perché in nessun altro commentatore di Marx ho visto enunciata con tanta chiarezza l'unità che intercorre tra la negatività dialettica e il presupposto rifiuto del peccato originale. La sconfitta del marxismo ci riporta per un verso alla problematica del peccato originale e alla sensibilità per quei temi che gli sono legati e che una lunga consuetudine pelagiana aveva fatto dimenticare: i temi della *libido*, su cui Prezzolini giustamente tanto insiste, e che ora sono ritrovati dalla scienza, ma visti in una prospettiva razionalistica che li deforma. E, insieme, alla comprensione e all'approfondimento del significato di quel principio di non contraddizione su cui per san Tommaso si fonda l'intero sistema della verità e che non può essere provato che negativamente, per autoconfutazione dell'avversario, come proprio oggi avviene. Infine all'intelligenza di quell'unità di pensiero classico e di fede religiosa cattolica nella cui negazione sta il principio da cui derivano tutte le manifestazioni del modernismo.

Né certamente può dirsi che la sensibilità religiosa sia oggi spenta: quando mai, da secoli, c'è stato tanto interesse per i problemi teologici? Quel che blocca il risveglio religioso non è tanto il pensiero razionalistico, quanto i singolari ritardi della chiesa, che non sembra avere inteso il senso della riacquisita forza del pensiero tradizionale.

Di più, c'è la concordanza tra il pensiero tradizionale e il senso comune. Da dove viene infatti quella singolare resistenza popolare al nuovo tipo di morale, a quelle che Prezzolini chiama «direttive fondamentali della sinistra», pur quando la cultura progressista si è impadronita di pressoché tutti i mezzi di comunicazione culturale?

NOTE

Articolo pubblicato su *L'Europa*, VI, 7, 15 aprile 1972, pp. 83-92.

[1] Parole di Dossetti in un'intervista a *Panorama*, a cura di Paolo Glisenti, del 13 aprile 1972, pp. 29-30. Forse si potrebbe vedere in Dossetti il «Gobetti cattolico». È significativo anche come la sua opposizione a De Gasperi ripeta quella di Gobetti a Giolitti.

[2] Ricordo quello che mi disse Angelo Tasca, in una conversazione a Bologna della primavera del 1956: «All'*Ordine Nuovo* eravamo tutti gentiliani».

[3] Giuseppe Prezzolini, *Manifesto dei conservatori*, Rusconi, Milano 1972, pp. 29 sgg.

[4] Cfr. Giuseppe Prezzolini, *Dio è un rischio*, Longanesi, Milano 1969.

[5] L.M. Batkin, *Dante e la società italiana del '300*, De Donato, Bari 1970.

[6] Herbert Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 159.

13
Nuovi compiti per i cattolici

[...] *Esiste un «pericolo fascista»?*

Il successo della destra nazionale ci porta a parlare del «pericolo fascista». In termini di propaganda, sempre approssimativi e orientati a un effetto sul pubblico, non si potrà forse fare a meno di parlarne; ma un discorso fatto in termini di verità, deve portare a riconoscere che la destra nazionale di oggi è fenomeno che non si può semplicemente rapportare al fascismo; e che neppure è del tutto imparentata con il vecchio nazionalismo, perché oggi suonano assurdi quel colonialismo e imperialismo che ne erano l'essenza (non dimentichiamo che l'idea nazionalista, nella sua forma italiana, sorse in Corradini in conseguenza dell'emozione provocata dalla sconfitta di Adua).

Delle mille ragioni che potrebbero essere addotte, limitiamoci qui a menzionarne, senza poterle approfondire, alcune.

La prima è che manca la possibilità del «fascio». Il vecchio fascismo era infatti un «fascio» di forze divergenti, tenute insieme dal mito del duce. Bisogna riconoscere che le forze politiche presenti in Italia sono ancora, sotto molti aspetti, il risultato della decomposizione di quel fascio; è in questo senso che si può dire che il fascismo non è stato ancora, quindi, completamente superato, e vedere in ciò la motivazione del presente stato di crisi, e l'urgenza di impostazioni nuove. Ma è anche, proprio per questo, che non si può pensare a un fascio che si ricomponga a partire dall'unificazione di due sue parti minoritarie, giusto quelle che durante la Resistenza erano le più distanti, il fascismo di Salò e il legittimismo monar-

chico. Mentre la più parte del fascismo giovanile di sinistra, dei GUF e dei littoriali, degli anni tra il 1930 e il 1940, è ora negli stati maggiori dei partiti di sinistra, o delle sinistre dei partiti. Neppure si può parlare di «conversione", e neanche, in linea generale, di opportunismo; i fascisti di sinistra sono diventati uomini delle varie sinistre per evoluzione; e, piuttosto, ha senso domandarci per quanta parte i partiti o le correnti di sinistra di oggi, proprio nell'aspetto in cui pretendono essere «nuovi», non siano evoluzioni del fascismo di sinistra di allora.[1]

La seconda ragione che, come ho già detto, il mito del duce, quello per cui egli poté realmente sentire se stesso come una personalità cosmico-storica, non fu costruito da lui, ma, pezzo per pezzo, dalla cultura italiana, nel periodo che va dall'ultimo decennio dell'Ottocento al primo quarto del nostro secolo. Vi contribuirono, inconsapevolmente, gli autori più diversi, ed è facile oggi metterne in luce le stratificazioni.

Vi è D'Annunzio che si libera attraverso Nietzsche del suo originario pessimismo, o gli dà una forma nuova; vi è Croce che riscopre Machiavelli; vi è Gentile che conclude la critica italiana sul marxismo teorico con la tesi, diversa dalla revisionista, e presentata per la prima volta da lui, anche se non usa espressamente il termine, dell'«inveramento del marxismo»; vi è Pareto con la sua critica del radicalismo e di ogni forma di razionalismo politico; vi è il nazionalistico «mito di Roma», e vi è l'opposta avanguardia letteraria sino al futurismo...

Quel che di proprio vi è di Mussolini è la miscela marx-nietzschiana, surrogato dello spirito rivoluzionario del marxismo, al momento in cui si pensava che il pensiero di Marx fosse un consiglio di prudenza dato al rivoluzionario. Ma se ne sono spiegabili la genesi e la forza emotiva, resta nondimeno che non era formulabile in termini dottrinalmente rigorosi, perché Marx e Nietzsche sono autori che si elidono. Onde Mussolini fu costantemente visto da ogni intellettuale come una forza storica che portava in atto le sue idee; e, soprattutto, importa il dato incontestabile, sinora non fatto oggetto di un approfondimento adeguato, che in un qualche determinato periodo fu visto come tale da «ognuno» degli intellettuali italiani che si formarono nei primi due decenni del

Novecento, anche da coloro che gli furono poi più irrimediabilmente avversi. Fu visto, da ognuno di essi, come il tramite tra le loro idee e le masse.

Oggi, invece, il rapporto tra fascismo e cultura è completamente mutato, dato che gli sono avverse, nei loro prolungamenti, quelle linee di cultura che ne favorirono l'avvento.

Ma il decomporsi del fascio, e tale distacco dalla cultura, obbliga i missini stessi a non pensare più a un ritorno al vecchio fascismo.

Non si può dire che questa revisione non sia stata parzialmente tentata, né che la letteratura della nuova destra non comprenda opere di serietà indubbia. Consideriamo però la linea obbligata del processo. Dato che la miscela marx-nietzschiana non regge, e data la priorità dell'anticomunismo e dell'antimarxismo, per il riconoscimento che il comunismo è l'unica continuazione legittima del marxismo teorico, bisogna dissociare completamente Nietzsche da Marx. Ma Nietzsche non è un pensatore politicamente costruttivo; è il diagnostico di una «catastrofe», si potrebbe dire del dilatarsi al mondo della *sua* catastrofe, se si volesse rileggere con attenzione il bellissimo libro che Podach dedicò nel 1930 alla «catastrofe di Nietzsche», considerandola però allora come caso individuale di una follia filosofica a cui non possono essere applicate le categorie degli psichiatri. Nietzsche è il critico formidabile di tutte le posizioni politiche che si sono formate dalla rivoluzione francese in poi.

Dunque il tema obbligato della cultura di destra è svolgere quel momento critico del pensiero di Nietzsche che porta a vedere nel moderno una decadenza. Il filosofo incontrato per questa via è Julius Evola, che giustamente è stato detto il Marcuse di destra, e che certamente non gli è inferiore. Tuttavia, per ragioni simmetriche a quelle del pensatore tedesco, neppure lui può effettivamente incidere sulla politica attiva. Curiosamente il pensiero dell'immanentista Gentile servì, almeno in un primo momento, all'accordo tra fascisti e cattolici, la sua filosofia comportando l'introduzione dell'insegnamento religioso nella scuola primaria, e una riforma della scuola da cui, di fatto, i cattolici traevano profitto. Il pensiero del tradizionalista Evola include invece un'idea della tradizione che è affatto inconciliabile con quella cattolica.

Quanto poi a motivi che portano a votare o a simpatizzare con la destra nazionale, alcuni di essi è necessario capirli per superarli in un regime di libertà. Essi nascono dall'avvertimento di mali reali che la democrazia non ha ancora saputo affrontare, o che, anzi, quel che vien detto dai contestatori il «sistema» dei partiti ha dato l'impressione, giusta o falsa che sia, di favorire, volontariamente o no: mali che si compendiano nella dissociazione di autorità e di libertà, con tutte le sue conseguenze. E torna in mente, per questa libertà dissociata, la bella frase di Joubert per il quale «la libertà è un tiranno governato dai suoi capricci». Sono esigenze che non possono venir egemonizzate dal Msi. La situazione si presenta dunque rovesciata rispetto al primo dopoguerra. Avevamo allora i blocchi nazionali che andavano verso il fascismo. Oggi, con la destra nazionale, si assiste piuttosto al fenomeno inverso. Ma se ne vede anche l'unico possibile esito, la formazione di un fronte «nazionale» o «patriottico», con i pericoli che sono annessi a una situazione frontista, e che sono troppo noti perché vi si insista. Il recupero della protesta, da parte del partito dei cattolici, si presenta quindi come la via più auspicabile: ma quali sono le condizioni ideali atte a renderla possibile?

Problemi nuovi per i cattolici

La democrazia cristiana si è presentata all'elettorato come partito che, pur affermando gli aspetti positivi del suo operato, riconosce tuttavia la necessità di revisione e di approfondimenti. Quali? Il senso è chiaro sul piano della pratica politica: ricerca di un'autonomia maggiore, affermazione che non vi è alleanza politica che possa, o debba necessariamente cangiarsi, attraverso affermazioni di irreversibilità, in dipendenza. Ora, quel che importa sottolineare è che l'adempimento a queste esigenze non può avvenire se non vengono esplicitamente affrontati quei problemi teorici che la Dc ha cercato di evitare. Molte ragioni possono certamente essere addotte per giustificarla; ma vediamone le conseguenze.

Non abbiamo che da considerare le critiche che più abitualmente le vengono mosse, attingendole, piuttosto che alla pubblicistica, alla voce del popolo. I cattolici sono al governo

da oltre venticinque anni, e mai è stata così forte quell'indifferenza religiosa che, secondo un fondato giudizio tradizionale, è peggio che l'ateismo; mai le virtù della «morale cattolica», e usiamo questo termine nel senso del Manzoni, sono state come oggi considerate mediocri, o addirittura svillaneggiate; quanto agli uomini di cultura legati al cattolicesimo democratico, sembra abbiano scelto a loro compito scoprire nelle opere più empie e blasfeme l'«implicito» cristianesimo, e deprimere invece le espressioni del pensiero religioso, anche quelle dei maggiori cattolici. Né vale rispondere che l'ufficio del politico non è di convertire, e meno che mai di convertire attraverso la forza. Perché l'impressione è che si svolga all'interno del cattolicesimo politico un processo di adozione dell'ideologia dei suoi avversari. Sembra che si stiano rovesciando i termini della restaurazione cattolica promossa da Leone XIII. Per questo pontefice il pensiero cattolico doveva salvare la democrazia dalle degenerazioni al cui pericolo si trova esposta; viceversa, sembra che per i cattolici democratici di oggi il problema principale sia diventato quello di educare i cattolici alla democrazia intendendo per democrazia quel regime che, neutrale dal punto di vista etico e religioso, promuova la rapida circolazione delle classi dirigenti, garantendo a tutti la possibilità di uno sviluppo pieno delle proprie capacità. Si aggiunge che, col farsi democratici, i cattolici hanno dismesso ogni idealità eroica, pur senza rinunciare ad alcuno di quei loro difetti tradizionali, che si compendiano sotto il termine di «clericalismo». Perché, che altro è questa inversione per cui il temporale assume il primato, se non la precisa definizione del clericalismo?

Passiamo ora dalle accuse alla possibile difesa della politica democristiana, quale può venir condotta dal punto di vista del pensiero cattolico. A quali testi ci si può richiamare? È strano come meglio di ogni altro si presti quel codice sociale di Malines, espressione dell'unione internazionale di Malines (e, in realtà, di un cattolicesimo politico tipicamente belga) che si era costituita, subito dopo la prima guerra mondiale, sotto l'ispirazione e il consiglio del cardinale Mercier; e che fu pubblicato nel 1926. Mi pare di ricordare che alle sue tesi avesse rivolto l'attenzione nel luglio 1943, dunque agli albori della Dc, un gruppo di giuristi e studiosi cattolici che si era

riunito a Camaldoli. Certamente, molto poco se ne parlò negli ultimi vent'anni . È dunque singolare constatare come per la difesa della politica dei cattolici italiani si debba ricorrere a quell'obliato documento; il prenderlo oggi in considerazione ci permette, insieme, di renderci conto delle ragioni della sua inattualità, e di distinguere quanto c'è di ragionevole e quanto di errato nelle critiche di cui si è detto.

Un documento dimenticato

Quali erano le sue tesi? Anzitutto vi veniva asserita una distinzione precisa tra il compito della chiesa e quello dello stato. Cura della prima la felicità eterna, del secondo la pace e i progressi temporali. L'avversario, com'era naturale nei circoli di Mercier che tanto aveva avversato la politica tedesca nella prima guerra mondiale, si configurava come lo «stato etico»; definito abbastanza genericamente come stato che pretende di sostituirsi alla chiesa, mentre il carattere di stato etico cangia a seconda delle varie filosofie in cui si trova inserito, così che lo stato etico di cui parla Platone non ha niente a che fare con lo stato etico di Hegel, e quest'ultimo ben poco con quello di Gentile.

Il discorso di Malines voleva comunque concludere all'idea che la vera laicità dello stato non può escludere quei valori che impongono l'accettazione o il rispetto della religione trascendente, perché, altrimenti, si va inevitabilmente verso uno stato-chiesa, di destra o di sinistra che sia. All'idea dello stato etico veniva sostituita quella dello stato di diritto, in quanto pone la distinzione tra diritto e morale, e di conseguenza tra reato, che lo stato deve punire, e peccato, che resta fuori della sua competenza. Per la verità, parlava ancora di un «accrescimento dei beni morali». Si riferiva, cioè, a una situazione in cui i valori morali, sulla cui natura la coscienza sociale si accordava, potevano essere considerati come presupposti dello stato. Si concludeva perciò in una sorta di «laicità negativa» in cui, appunto nell'indebolimento dello stato, privato di una funzione etica, si dissimulava una venatura di clericalismo. Perché questi valori morali potevano bensì venire assunti come autonomi senza che il politico avesse a pronun-

ciarsi sul loro fondamento, ma di fatto, almeno dal popolo, erano vissuti come inscindibili da quelli religiosi. Siamo, oggi, presi in una situazione che è completamente cangiata.

L'incremento delle cosiddette «scienze dell'uomo» ha coinciso con la loro pretesa di sostituirsi alla filosofia; in questa pretesa esse propongono dei tipi di condotta che sono in contraddizione totale con l'etica tradizionale, come si vedrà più oltre, e mettono il politico di fronte a problemi nuovi.

Se, ora, ci limitassimo alla considerazione del codice di Malines, e gli conferissimo il carattere di criterio normativo, dovremmo riconoscere che la democrazia cristiana ha complessivamente agito bene. Perché, insomma, è difficile pensare che senza la sua presenza la pace tra gli italiani sarebbe stata salvata; o negare che abbia contribuito a stabilire le condizioni per il progresso del benessere. Un giudizio dunque sulla Dc non può prescindere da questi due elementi: il suo incontro impensato con il cattolicesimo politico di tipo belga, e la dimostrazione della sua inadeguatezza presente.

Ma come avvenne l'incontro? Dobbiamo partire dalla formazione, di ispirazione del tutto diversa, del laicato cattolico degli anni tra il 1930 e il 1940. Per un verso, si insisteva sulla negazione totale dei principi del mondo moderno, nei suoi aspetti filosofici, etici e politici; per l'altro sull'accettazione dei suoi aspetti scientifici. «Medioevalista» (si pensi al suo articolo di apertura, *Medioevalismo*, della rivista *Vita e Pensiero* nel 1914) e insieme modernissimo nella mentalità scientifica, padre Gemelli personificò bene, in quegli anni, la posizione che si è detta, e la permanenza della sua influenza anche al presente non può essere sottovalutata. Si può dire che alla sua scuola, e non affatto a quella di Maritain, si sia formato il nuovo laicato cattolico italiano; anche se dopo il 1945 si servì di una fraseologia maritainiana, e troppo spesso fece letteralmente a pezzi il pensiero di Maritain, per ricavarne degli slogan.

Dunque, due momenti nel cattolicesimo italiano di quel periodo: quel che viene comunemente detto integralismo, e quel che si potrebbe chiamare positivismo. Ma la situazione del dopoguerra imponeva che sul primo momento, integralista, si facesse silenzio. Per più ragioni: come l'integralismo poteva venir conciliato con libertà e con democrazia? Non era evidente la sua connessione col pensiero reazionario, e

con le condanne del *Sillabo*? Quel che vien detto clerico-fascismo non era stato reso possibile, nella varietà delle sue forme, in Italia e all'estero, da detto integralismo? Quel che, cioè, era il momento strumentale, prese il primo posto. Di qui, quella mancanza di finalità in cui si è vista la radice di ogni aspetto della crisi presente. Di qui anche quel fenomeno ben osservabile nella storia del partito democristiano, che è il suo non potersi alleare senza subordinarsi, senza assumere, per così dire, limitandosi ad attenuarlo, il colore della parte con cui si accorda.

Si tratta di una costante, conseguente a un semplice abbandono pratico dell'integralismo – è da osservare che tale abbandono include di fatto quell'intero processo di pensiero come ritorno ai principi del pensiero cattolico motivati da una visione della storia che va da de Maistre a Leone XIII, e procede oltre con la *Pascendi* di Pio X, con il pontificato di Pio XI, con l'*Humani generis* di Pio XII – senza un giudizio teorico che ne enucleasse il momento positivo. Questa scopertura ideale dei cattolici aveva all'inizio delle motivazioni realistiche, a cui pure altri politici e cattolici, di diversa origine, dovettero concedere.

Per complessa che sia stata la politica di De Gasperi, per ardui che fossero gli ostacoli che dovette superare e che in molta parte superò, resta il suo contrasto, la cui portata fu forse esagerata, ma che tuttavia era reale, col papa Pio XII. Nulla di eccezionale, per sé, che un cattolico ortodossissimo e di religiosità profonda, come De Gasperi certamente fu, abbia potuto trovarsi sul piano temporale in contrasto col pontefice. Tuttavia c'era in Italia anche un papa laico, Benedetto Croce; e, se consideriamo oggettivamente la politica di De Gasperi, prescindendo dalla sua personalità e dalle sue intenzioni, non possiamo evitare il problema se fosse più conforme ai dettami del papa cattolico o al «perché non possiamo non dirci cristiani» del papa laico.

Il dramma di Dossetti

Onde l'insoddisfazione degli elementi più religiosi, testimoniata dal dramma di Dossetti.

È importante l'intervista che fu pubblicata su *Panorama*.[2] Si è detto che era apocrifa (ma come Dossetti non avrebbe protestato?), o che diceva cose già note (ma, dopo tutto, a chi?), o che verteva sull'inconciliabilità tra religione e politica (ma si tratterebbe, in questo caso, dell'affermazione di una tesi estranea al pensiero cattolico). La verità è che la sua importanza e la sua novità stanno in una frase: «In Italia non c'è nulla da fare», tutte le forze politiche sono inadeguate, incluso il partito dei cattolici, perché subordinato a un pensiero che non è cattolico. E ciò non viene detto nei riguardi del solo De Gasperi, ma in quello dei cattolici di sinistra che pretendono continuare l'insegnamento di Dossetti, e andar oltre.

Mutato il clima culturale, dopo la morte di Croce e di De Gasperi il problema teorico della politica dei cattolici non fu posto e l'accettazione della democrazia da parte dei cattolici avvenne sotto la specie delle scienze dell'uomo. Così che nella cultura cattolica, espressamente connessa con la politica, fu dato molto spazio al sociologo e scarsissimo al moralista. I nomi dei grandi critici del mondo moderno scomparvero affatto, da de Maistre a Chesterton o a Claudel, dalla cultura cattolica; e scarsa attenzione fu concessa agli stessi Dante e Manzoni. Mentre basta scorrere una qualsiasi rivista cattolica per vederci una sorta di inginocchiamento nei riguardi dei rappresentanti della letteratura che si proclama populista e neorealista, ma che di fatto è decadente e falsamente progressiva: per borghesi, come dalle sinistre estreme fu ampiamente riconosciuto.

Se si considera quel che è al presente la cultura del politico cattolico giovane, si vede (con eccezioni) come essa prescinda dalla metafisica e dalla morale, per fondarsi su quelle che oggi sono dette «le scienze dell'uomo» (psicologia, psicanalisi, sociologia, strutturalismo). Ora non si può pensare al loro riguardo quel che invece è lecito rispetto alle scienze fisiche e naturali: queste sono infatti assiologicamente neutrali. Ai tempi dell'antico positivismo, la scienza che voleva sostituirsi alla metafisica si trovava incapace di fondare una morale; e cercava poi di accomodarsi con i principi della morale tradizionale, magari parlando di una morale autonoma così dalla scienza come dalla metafisica. Diversamente accade per lo scientismo delle scienze dell'uomo, che propone un tipo di

condotta affatto opposto a quello dell'etica tradizionale o, per dir meglio, sopprime la stessa idea di virtù morale per quel tanto di sacrificio e di ascesi che, in qualunque forma sia presentata, comporta. La sostituisce con tecniche psico-sociologiche; è guidata dall'idea che quando i bisogni fisici, in largo senso, dell'uomo, saranno soddisfatti, allora scomparirà anche la sua aggressività; o almeno sarà contenuta in tali termini da non essere socialmente pericolosa.

Notiamo che questo nuovo scientismo non è affatto rivoluzionario, perché la mentalità rivoluzionaria, caratterizzata dall'idea dell'autorovesciamento della totalità, è del tutto diversa dall'assolutizzazione dello spirito tecnico; perché la tecnica, qualsiasi tecnica, non può agire che su una parte della realtà. Un tale scientismo è quindi destinato a prevalere nelle forze politiche di orientamento socialista, ripetendo quell'incontro tra socialismo e positivismo che già si realizzò alla fine del secolo scorso. E lasciando da parte la visibile connessione nei paesi in cui il socialismo, nella sua versione non comunista, ha raggiunto il potere (paesi scandinavi, Germania), c'è poi il fatto che organo di tale cultura può diventare, o è già diventato, in Italia, il partito socialista. Che non può resistervi per la stessa ambiguità della sua posizione, che è quella di chi accoglie insieme le critiche che i socialdemocratici rivolgono ai comunisti, e quelle dei comunisti ai socialdemocratici. Onde una sorta di nulla ideologico che è proprio a essere riempito nel modo che si è visto.

Vi è dunque nella società presente lo scontro tra due tipi ideali di condotta, fra cui la scelta si presenta come necessaria. Gli uni diranno che la nuova cultura sradica la nazione dalla sua tradizione e che la società permissiva conclude nella peggiore delle anarchie (e potranno anche richiamarsi, in occasione di un centenario in cui si sprecherà molta retorica, alla critica di Mazzini alla democrazia «materialista», il solo punto del suo pensiero che resti oggi attuale); gli altri che invece è la via della modernità e del progresso. Quel che importa è che il politico cattolico non può ignorare che la contesa politica involge oggi valori che sono altri da quelli della semplice generalizzazione del benessere. Si ha talvolta l'impressione che per certi democristiani si dovrebbe parlare di un'unica forza politica di democrazia riformista, divisa in

due sezioni, quella cattolica o partito democristiano e quella laica o partito socialista. Non vi è nulla, in realtà, di più errato. E se la situazione può costringere ad addivenire a un compromesso, ha da essere ben chiaro che si tratta di un equilibrio che è assai difficile da mantenere, e in cui gli occhi debbono essere ben aperti; e che nessuna concessione può essere plausibile per quel che riguarda, direttamente o meno, l'ordine morale.

Città di Dio e utopia

Il ricorso alla filosofia politica è oggi necessario per veder chiaro nei problemi anche minimi della realtà presente. E nulla vi è di più attuale che la riflessione su idee che spesso vengono confuse, quella di «città di Dio» e quella di «utopia».

Ancora si persiste nel vedere nell'utopismo una forma di pensiero fantastico e irreale, contrapposto alla forma scientifica. La storia dimostra esattamente l'opposto, che l'utopia è legata allo spirito scientista moderno, che il sorgere di ogni nuova scienza è accompagnato da quello di una nuova utopia, che negli ultimi decenni il progresso scientifico è stato unito col massimo fiorire delle utopie. Non è un caso che la società tecnologica derivi il suo principio ideale dall'utopia sansimoniana, e che la società permissiva si richiami a Fourier.

Alle origini di questa confusione sta la falsissima idea che ascrive alla letteratura utopistica la *Repubblica* di Platone. In realtà, l'opera platonica delinea il modello ideale che il politico, come correttore di un mondo imperfetto, deve avere in mente e cercare di incarnare.

Certamente, in qualche momento della storia ci si può approssimare a realizzarne il simulacro, ma con la coscienza che si tratta di una costruzione sempre minacciata dalla rivolta delle tendenze inferiori dell'uomo. Nulla è più certo per il pensatore platonico, dell'invincibilità umana del male, della sua possibilità di risorgere nelle più varie e imprevedibili forme. A maggior ragione questo vale per l'idea della «città di Dio»; certamente la società giusta simboleggia la città di Dio sulla terra, ma essa non potrà mai avere realizzazioni piene nella sua storia mondana, e la lotta sarà perpetua.

La prospettiva dell'utopia è esattamente opposta, perché all'idea della perpetuità della lotta sostituisce quella della sua fine. Conseguentemente vedrà la radice del male non già nell'uomo stesso, ma in qualcosa che gli è esterno, e ancora più che nell'ingiustizia (che si presenta come conseguente) nella cattiva costruzione «tecnica» della società.

Non è quindi un caso che lo spirito utopistico trovi proprio ai giorni nostri la sua massima espressione nella proposta dell'amorale e areligiosa società del benessere. La morale dovrà infatti scomparire, quando l'utopia sarà realizzata, perché l'uomo non avrà, né in sé, né fuori di sé, avversari da combattere; e, ovviamente, anche la religione: perché quale senso potrà ancora mantenere il mito del peccato originale?

Certamente occorre distinguere tra l'utopia come costruzione immaginaria, consapevole di essere tale, e l'utopia come possibilità reale. Esempio del primo tipo è l'utopia di Tommaso Moro, che mira a stabilire un confronto tra la realtà quale dovrebbe essere e quella che di fatto si presentava ai suoi occhi. Credo che qualcosa di simile si debba dire anche nei riguardi dell'utopia di Campanella. Il primo esempio dell'utopia del secondo tipo, ossia della liberazione dal male attraverso la scienza moderna e la tecnica, si ha invece nella *Nova Atlantis* di Francesco Bacone.

All'interno dell'utopia di questo secondo tipo, intesa come fondazione *ex novo* del mondo, bisogna poi distinguere tra la posizione riformistica e quella rivoluzionaria. Esse però non differiscono per lo spirito democratico della prima e lo spirito totalitario della seconda; ma, invece, perché il riformismo di tipo utopistico è caratterizzato dalla fiducia nella tecnica, e il pensiero rivoluzionario da un misticismo rovesciato. Mentre, cioè, il primo porta a un'areligiosità totale, il secondo conclude a una forma di «religione secolare». Il carattere persecutorio è però comune, seppure in forme diverse, di regola incruento nel primo, e cruento nel secondo. Il progetto, infatti, di fondare il mondo *ex novo* comporta il compito di spegnere lo spirito «antiprogressivo».

Il primo passo per una nuova impostazione della democrazia cristiana è la consapevolezza di quella grande offensiva contro la religione che è mossa oggi, così in Occidente come

in Oriente, se anche in forme diverse, dallo spirito utopistico, e che è inscindibilmente culturale e politica. Quel che le è mancato, insomma, e quel che fa la forza dei suoi avversari, è, per usare un termine consueto, una «politica della cultura». Tale politica culturale dei suoi avversari, e anche dei suoi alleati, è in diretta corrispondenza un particolare disagio nei cattolici, col possibile incremento di un voto di protesta, destinato agli esiti che si sono detti. Un insieme di circostanze è oggi eccezionalmente favorevole a questa presa di coscienza. Ma occorre che l'occasione non vada perduta.

NOTE

Tratto dall'articolo *I nuovi compiti dei cattolici* su *L'Europa*, VI, 9-15 maggio 1972, pp. 85-96; anche *Idea*, XXVIII, agosto-settembre 1972, pp. 5-11; poi in Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 397-415.

[1] Varie osservazioni degne di nota sulla connessione culturale tra fascismo di sinistra e antifascismo di sinistra si trovano in Romano Luperini, *Gli intellettuali e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, ediz. di *Ideologie*, Roma 1971.

[2] Intervista a cura di Paolo Glisenti, *Panorama*, 13 aprile 1972, pp. 29-30.

Indice

5		*Invito alla lettura* di Saverio Vertone
9		*Prefazione* di Bernardino Casadei
25	1	Pessimismo radicale
37	2	Le ombre del domani
65	3	Cristianesimo tra fascismo e marxismo nel pensiero italiano
77	4	Una riflessione sull'unità antifascista
89	5	«Antifascismo» e «unità antifascista»
110	6	Dante e il nostro problema metapolitico
117	7	La crisi dell'amor di patria
132	8	La società permissiva. Appunti per una critica
147	9	La parola incantata: «inveramento»
168	10	«Repubblica della cultura» e realtà politica
179	11	Prezzolini e il superamento del fascismo e dell'antifascismo
205	12	Insufficienza del conservatorismo
220	13	Nuovi compiti per i cattolici

LEONARDO

Saggistica

AA.VV.
50 piccole cose che ognuno di noi può fare per salvare il mondo

AA.VV.
Gli insegnamenti della pittura del giardino grande come un granello di senape

Ivan Arnaldi
Nostra Signora di Lampedusa

Bernard Berenson
Caravaggio

Bernard Berenson
Estetica, etica e storia nelle arti della rappresentazione visiva

Bernard Berenson
Lotto

Bernard Berenson
Viaggio in Sicilia

Harold Bloom
David Rosenberg
Il libro di J

Michele Bonuomo
Eduardo Cicelyn
Che cosa sia la bellezza non so

Marco Ceresa (curatore)
Lu Yu
Il canone del tè

Marco Ceresa
La scoperta dell'acqua calda

Malek Chebel
La cultura dell'harem
Erotismo e sessualità nel Maghreb

Claudio Ciaravolo
Non stinge, non stringe, non serve, ma finge

Jean Clair
Medusa
L'orrido e il sublime nell'arte

Ken Druse
Il giardino naturale

Willard Gaylin
Adamo, Eva e Pinocchio
Come e perché possiamo dirci umani

Antonio Gilioli
Massimo Silenzio
Franco Testa
Sfiga
Se la conosci la educhi

Giordano Bruno Guerri
L'Arcitaliano
Vita di Curzio Malaparte

Alvin M. Josephy Jr
L'America prima di Colombo
Ritratto di un continente alla vigilia della scoperta

Grytzko Mascioni
La pelle di Socrate

Michael Moore
Voglia di copiare
Istruzioni per l'abuso

Atanasio Mozzillo
Passaggio a Mezzogiorno
Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo

Gianni Oliva
Storia dei carabinieri
Immagine e autorappresentazione dell'Arma 1814-1922

John Allen Paulos
Gli snumerati
Impariamo a far di conto per fare i conti con il mondo

Giancarlo Perna
Scalfari. Una vita per il potere

Arrigo Petacco
L'Italia in guerra. 1940

Arrigo Petacco
L'Italia in guerra. 1941

Arrigo Petacco
L'Italia in guerra. 1942

Arrigo Petacco
L'Italia in guerra. 1943

Felice Piemontese
Autodizionario degli scrittori italiani

Richard Pipes
La Russia
Potere e società dal Medioevo alla dissoluzione dell'ancien régime

Ginette Raimbault
Caroline Eliacheff
Le indomabili
Figure dell'anoressia

John Richardson
Picasso 1881-1906

Pierre Riches
La leggerezza della croce
Spunti di riflessione per spiriti impigriti ma di buona volontà

Isadore Rosenfeld
Sintomi

Aldo Rosselli
La famiglia Rosselli
Una tragedia italiana

Alonso Salazar
Nati per crepare
Storie di sicari adolescenti dall'inferno di Medellín

Domenico Scafoglio
Luigi M. Lombardi Satriani
Pulcinella
Il mito e la storia

Salvatore Scarpino
Indietro Savoia!
Briganti nel Sud

Salvatore Scarpino
Tutti a casa, terroni

Hiller Schwartz
A ogni fine di secolo
Corsi e ricorsi di una "cultura della crisi" nell'ultimo millennio

Orio Vergani
Misure del tempo
Diario 1950-1959

Tom Wolfe
A caccia della bestia da un miliardo di piedi

Saggistica religiosa

I due catechismi

Le encicliche di Giovanni Paolo II

Rino Cammilleri
Elogio del Sillabo

Augusto Del Noce
I cattolici e il progressismo

Jean-Baptiste Guiraud
Elogio dell'Inquisizione

Richard John Neuhaus
Solidarietà e profitto

George Weigel
Robert Royal
Verso una società libera

Narrativa

Marco Bacci
La fidanzata cinese

Elio Bartolini
Sette racconti cattolici

Owen Beattie - John Geiger
Sepolti nei ghiacci

Federico Bini
Il delitto imperfetto
Teoria e prassi del poliziesco in 12 falsi d'autore

Richard Brautigan
Pesca alla trota in America

Aldo Busi
Altri Abusi
Viaggi, sonnambulismi e giri dell'oca

Aldo Busi
L'amore è una budella gentile
Flirt con Liala

Geoffrey Chaucer
I racconti di Canterbury

Mark Ciabattari
Sogni di un newyorkese immaginario chiamato Rizzoli

Don De Lillo
Mao II

Gary Devon
Io ti voglio

Elsa de' Giorgi
I coetanei

Elsa de' Giorgi
Ho visto partire il tuo treno

E.L. Doctorow
Billy Bathgate

E.L. Doctorow
Ragtime

Norman Douglas
La terra delle sirene

Norman Douglas
Vento del sud

Arthur Conan Doyle
L'uomo di Arcangelo

Katherine Dunn
Cuori sgozzati

Antonio D'Orrico
Momenti di gloria
Un'antologia di sport e letteratura

John Fante
Aspetta primavera, Bandini

Dominique Fernandez
Porporino o i misteri di Napoli

Gilberto Finzi - Grazia Livi
Mi hanno detto no

Antonio Franchini
Camerati
Quattro novelle sul diventare grandi

Max Frisch
Stiller

William Gaddis
Gotico americano

Laura Grimaldi
La colpa

David Grossman
L'uomo che corre

Allan Gurganus
L'ultima vedova sudista vuota il sacco

Dashiell Hammett
L'angelo del secondo piano

Dashiell Hammett
Morte & C.

Dashiell Hammett
Spari nella notte

Michael Herr
Dispacci

Jean-Charles
La fiera delle castronerie

Jean-Charles
Il riso in erba

Jean-Charles
Venti castronerie dopo

Jack Kerouac
Sulla strada

William Kotzwinkle
La gazzetta di Mezzanotte

Aurelio Lepre
El duce lo ga dito
La poesia dialettale e il fascismo

Sandro Liberali
Ho sognato di essere un'oca
e altri 320 pensieri notturni di adolescenti italiani

Mario Luzi
Spazio stelle voce
Il colore della poesia

Curzio Malaparte
Maledetti toscani

Curzio Malaparte
Mamma marcia

Giorgio Manganelli
Improvvisi per macchina da scrivere

Yukio Mishima
Il sapore della gloria

Yukio Mishima
La Coppa di Apollo

Eugenio Montale
Farfalla di Dinard

Francesco Napoli
Milano racconta
12 storie tra il favoloso e il fantastico

Francesco Napoli
Napoli racconta
10 storie tra il favoloso e il fantastico

Alberto Oliverio
Neandertal

Tim O'Brien
Inseguendo Cacciato

Tim O'Brien
Quanto pesano i fantasmi

Manuel Puig
Gli occhi di Greta Garbo

Grace Paley
Enormi cambiamenti all'ultimo momento

Giuseppe Pontiggia
La morte in banca

Barbara Pym
Una relazione sconveniente

Christoph Ransmayr
Il mondo estremo

Christoph Ransmayr
Gli orrori dei ghiacci

Domenico Rea
Crescendo napoletano

Domenico Rea
Ninfa plebea

Domenico Rea
L'ultimo fantasma della moda

Tom Robbins
Coscine di pollo

Philip Roth
I fatti

Philip Roth
Inganno

Philip Roth
Lamento di Portnoy

Susan Sontag
Alice a letto

John Steinbeck
C'era una volta una guerra

Botho Strauss
La catena delle umiliazioni

Junichiro Tanizaki
Gli insetti preferiscono le ortiche

Brunello Vandano
Labankur

Manuel Vázquez Montalbán
Barcelonas

William Styron
La scelta di Sophie

William Styron
Le confessioni di Nat Turner

William Styron
Un'oscurità trasparente

Kim Wozencraft
Rush

Avraham B. Yehoshua
Il poeta continua a tacere

0002623
AUGUSTO DEL NOCE
FASCISMO E
ANTIFASCISMO
ED.01 / 95
ARNOLDO MONDADORI
MILANO

Questo volume è stato stampato nel mese di febbraio 1995
presso il Centro Poligrafico Milano s.r.l. - Rozzano (Mi)
Stampato in Italia - Printed in Italy

Augusto Del Noce (1910-1989), filosofo attraverso la storia, come amava definirsi, fu uno dei più acuti critici del pensiero moderno. Fin dal 1945 gettò le basi di un'interpretazione del fascismo, poi confermate dalle ricerche di Renzo De Felice, mentre nel 1946 dimostrò come le contraddizioni interne al comunismo avrebbero necessariamente condotto alla sua dissoluzione. Tesi che ribadì con un libro dal titolo indicativo *Il suicidio della Rivoluzione*, pubblicato dieci anni prima del crollo del muro di Berlino.

Tra le sue opere, ricordiamo: *Il problema dell'ateismo* (1964), *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. 1, *Cartesio* (1965), *L'epoca della secolarizzazione* (1970), *Il cattolico comunista* (1981) e i volumi postumi: *Giovanni Gentile* (1990), *Da Cartesio a Rosmini* (1992), *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione* (1993). Per la Leonardo, nel 1994, è uscito *I cattolici e il progressismo*.

In copertina:
Mark Rothko
Senza titolo, 1963

Lire 24.000
(IVA comp.)
ISBN 88-04-39419-6

La lotta contro il comunismo
e contro il fascismo è ormai lotta
contro due ombre del passato;
quel che avanza è il permissivismo
che minaccia tutte le religioni,
tutte le libertà, l'Italia, l'Europa,
l'Occidente, e che porta
a un totalitarismo di tipo nuovo.

CREATIVE
COMMONS

ISBN 88-04-39419

08-BGT-274